الدكتور محمد الزايد

تأملات فلسفية فلسطينية

من العنف إلى يوتوبيا الدولة

السلسلة الفلسفية

تأسلات فلسفية فلسطينية

من العنف إلى يوتوبيا الدولة

ISBN. 9963 - 585 - 10 - 8

Dr. Mohammed Zayed

PHILOSOPHICAL PALESTINIAN MEDITATIONS FROM VIOLENCE TO THE UTOPIAN STATE

April 1990

الغلاف والتصميم الداخلي
محمود لوباني

الانسان أكبر من الفكرة
وأعظم من الوطن
نحن لا نختار أين نولد
لكننا نعرف أين نقف
وأن نختار الحرية الانسانية المرهفة
التي لم يبدأ تاريخها الشفاف بعد :
تلك هي حريتنا العقلانية
التراجيدية الكبرى

محمد الزايد

منطق المضمون

V. إحراجات الكتابة بين جدليات الاغتراب والعنف:

I. العنف الجزئي: فعل إلغاء الآخر

II. العنف الكلي: إلغاء الأنا و ــ الآخر، أو الظاهرة الانتحارية (1974)

III. الاغتراب: اللا واللا ــ المضادة

VI. رؤية مستقبلية.. بين برهان الدم وبرهان العقل

VII. فلسطين.. فلسفياً

VIII. فلسفة الدولة الفلسطينية

IX. إنسان الاغتراب : جدلية الانتحار والانتحار المعكوس، الظاهرة الانتحارية 1989

X. البراغماتية بين الفلسفة والتراجيديا الغجرية الفلسطينية:

XI. حوار لم يكتمل : معنى أن أكون فيلسوفاً ـ فلسطينياً. تهافت اللزوم الملزم

ا

مداخلة منهجية

1. .... ملاحظة منهجية أولى.

2. .... ملاحظة منهجية ثانية.

3. .... ملاحظة منهجية ثالثة.

تأمل في التأملات

1 ـ ملاحظة منهجية أولى

ليست هذه التأملات مقالات متباعدة في زمان كتابتها ومكانها.. انها مطاردات متتابعة، متتالية التوتر بين ما هو واقعي وما هو عقلي.. بين التاريخ بوصفه حدثاً انسانياً تراجيدياً وبيني بوصفي فيلسوفاً، ميتافيزيقياً، يقف شاهداً عقلانياً متوهجاً على عصره.

لكأنها تجسّد، بل هي جسّدت، تجريبياً بالخبرة الوجودية ـ المعرفية المعيوشة بصفحاتها المبعثرة، وأماكن كتابتها المتباعدة، ومنهجية اقترابها المتتالي ـ المتآين (من الآن) التي سوف يلاحظها القارىء في بداية كل تأمل.

هذه المنهجية الاقترابية تبدأ من سؤالي عن ما هو وفي ـ ما هو عام، شمولي، كليّ، كمدخلٍ لما هو خاص، جزئي، محدد، مشخص، ثم تعود ثانية، لا كما كانت منذ البدء، الى نهاية مفتوحة يمكن ملاحظتها في نهاية السطر الاخير.. الفقرة أو الفقرات الاخيرة لكل تأملٍ، او مقال يستدعي تأملات جديدة... ويحيل الى سؤالات جديدة..

بين البداية الشمولية، لهذه المنهجية الاقترابية، والنهاية المفتوحة تمتد تراجيديا الحضور الفلسطيني في العالم بوصفها احدى النماذج الكبرى للاغتراب الانساني في التاريخ المعاصر.

لقد كتبت هذه المقالات ـ الاستدعاءات التأمليّة بين مدن متباعدة فوق جغرافية أوطان عالمنا المعاصر، دمشق، بيروت، الجزائر، واشنطن، أوتاوا، أستوكهولم، نيقوسيا...

وقد امتد زمن كتابتها بين 1971, 1989[1].

لكأنها ثانية تقول، تحاول أن تقول، في اقترابها العقلاني المتتابع من الحالة الفعلية للانسانية

الفلسطينية. ذياك العيش ــ التعيّش، الواقعي النازف لحضور واقعي ــ لا حقيقي محذوف من قائمة الاعتراف الانساني ــ التاريخي ــ السياسي.

لقد تعمّدت هذه الحالة ــ الفلسطينية بتفعيلات معاناتها الكينونية الحزينة ــ الشفافة معاً، وجرى صلبها على درب آلام اغترابها متجسّدة في ــ كل فلسطيني هاجر، سافر، بين تخوم مدن خرائط الدول المعاصرة وحدودها سواء أكان هذا الفلسطيني انساناً عادياً بسيطاً، فناناً، كاتباً، ولنقل أخيراً فيلسوفاً.

شكّلت هذه التراجيديا الفلسطينية وما زالت تشكّل، وسوف تستمر في استعادة تشكيلاتها للمعنى الانساني الذي يولد في مدينة لا يعرفها، ويعيش في مدن لا ينتمي اليها، ويحمل مواطنية (اذا حملها) لا جذورله فيها، ثم يموت في مدينة لم يكن يتوقعها أو يحلم بها. هكذا يطوي الثرى ذياك الاغتراب العرفاني السري المغلق على ظلمة القبر تاركاً اشارته الاخيرة محفورة فوق صفحة شاهدته معلنا فلسطينية ترتفع الى مستوى ابدية الوهم الانساني...

بل... وفي حالة فريدة على نحو متميزٍ.. يرسم علم وطنه الفلسطيني بألوان ثابتة على شاهدة القبر متحدياً بالرمز فناء موته الفردي ببقائه ــ الرمزي وطناً. لقد أصابتني رعشة وجدانية حزينة ارتفعت إلى مستوى اللماذاتية[2] الميتافيزيقية الكبرى التي وجهت حياتي الفلسفية عندما وقفت صدفة أمام هذا القبر الفلسطيني الفريد وقد رسمت على الزاوية اليمنى لشاهدته خطوط العلم الفلسطيني، بحجم كف اليد، في ذلك الشمال الارضي البعيد في مدينة استوكهولم.

أعترف أنني لم أشاهد، وأسأل من رأى قبلي، قبراً يحمل وطناً على هذا النحو، وربما لن أرى. انه قبر انسان فلسطيني عادي جداً وبسيط من ضيعة جليلية ممسوحة باليد الاسرائيلية اسمها «البصة» انه قبر المرحوم خليل حلس. لقد بقي هذا القبر مغفلا لأن عائلته لسنوات خمس رفضت شاهدته دون العلم. وكان إنتصار عائلته رمزاً حقوقياً ممكناً لقضية إنسانية عادلة.

قبر دون شاهد. فلسطيني دون جواز سفر، إنسان دون مواطنة. حضور دون هوية. وطن بلا دولة كدولة بلا وطن.. وجود واقعي مجاني مستباح بين تراجيديا الاغتراب والعنف والبحث عن الحرية التي كانت وما زالت وسوف تبقى يوتوبيا انسانية مفقودة. يبقى الانسان مبدأ مطلقاً أول.. فوق الفكرة وأكبر من الوطن والدولة. الانسان غاية كل الغايات الممكنة.

في البدء كان الانسان. الانسان هو الفكرة، هو الوطن، هو الدولة. وما الأديان، والقوميات، والمذاهب سوى محمولات، طارئة في التاريخ الانساني الكبير. الفكرة اللاانسانية هي إنسانية مضادة. الدولة اللاإنسانية هي دولة مضادة. التاريخ اللاإنساني هو تاريخ مضاد. وبما أننا ما زلنا نعيش عصر الاغتراب والعنف، فاننا ما زلنا نحلم بعصر انساني لم يبدأ بعد. هكذا تبقى انسانيتنا شريدة دائماً. أن تهزم الانسانية فينا أو لا تهزم ذلك هو السؤال.

2 ـ ملاحظة منهجية ثانية

هل نكتب نصاً فيصبح ضمن ملكوت التأريخ خارج ملكية العقل الذي كتب النص؟
واجهت هذا السؤال الكيفي المعذب منذ سنوات عندما طلب مني جمع هذه المقالات في كتاب واحد. يومها قلت نعم ولا. اليوم أقول لا أكثر من نعم وأكبر. لأن نص الكاتب ملكية عقلية ووجدانية له. هو المالك الوحيد الذي يملك حقاً مطلقاً بتغييره واعادة خلقه خلقاً آخر.
ربما كان الجواب مغامرة منهجية واخلاقية فلسفية من طراز خاص. وقد اختار عقلي هذه المغامرة وهذا الطريق الجديد في الكتابة.
هكذا اتخذت قراراً باعادة صياغة بعض الفقرات، والسطور والكلمات.. بل حذف بعض العبارات حذفاً نهائياً واستبدال بعضها الآخر.

أسجّل هذا التغيير، الاعتراف، أمام القارىء لأن للقارىء حقاً أخلاقياً ومنهجياً ومعرفياً على الكاتب. لم يكن فكري محايداً عندما استحدث التغييرات المشار اليها. لكنه كان أكثر تمفصلا وشمولية في الرؤية من بكارة النص الأول الذي رسمت حروفه منذ أكثر من عقد ونصف من الزمن الذاتي والموضوعي.

هذا النوع من المواجهات الابداعية بين كاتب ـ ونصّه انما يعكس بمرآة اللحظة الخلاّقة ثورة الوعي الفلسفي[3] بوصفه سؤالا مفتوحاً دائماً إلى حدّ الأبدية. كيف يمكن، اذن، للعقل المتوهج باللماذائيات اللانهاية أن يؤسر بقيود كلماته النهائية؟ وما اللماذا سوى ثورة العقل على ذاته، على نصّه المكنوب أو هو في طريق الكتابة، بل الذي لم يكتب بعد.
لكن.. هل يمكن ان يصل مدى التغيير الكيفي لنص مكتوب حدود الاستباحة القصوى؟
أيضاً... نعم ولا... إذا وصلت اللحظة الخلاقة حدود الاستباحة القصوى لنص مكتوب ـ يجب أن يلغى النص ويتحول رماداً بدرجة الصفر.

لم تكن لحظتي المنهجية التغييرية كتابة بدرجة الصفر. لم تكن تفجيراً نهائياً للنص الأول، بقدر ما كانت استعادة له في بعض مساحات المعنى حيث منطقة الدلالة فقدت شفافيتها وانحدرت الى كثافة السديم.

من الصعب تحديد معيار للعقل أين يقف ولماذا وقف عند حدود فقرات معينة. واذا كان لا بد من وصف هذا المعيار المنهجي يمكنني تسميته قلق العقل أمام كلمة، سطر، فقرة، نصف صفحة، ربما صفحة كاملة أحياناً. قلق العقل لحظة حدسية متعالية لا يمكن نقلها إلى آخر[4] انها تستدعي الوقوع في التجربة الانطولوجية والأبيستمولوجية معاً. عندما تتصالب المعرفة والكينونة واللغة في تقاطعات علائقية بين صدر الفيلسوف، رأسه ورؤوس أصابعه، والقلم الذي

يرسم بريشته كلماته الثانية لنص أول. تحمل هذه اللحظة الذاتية الخالصة، محمولات لحظتها التاريخية الموضوعية النابضة بالوقائع الصغيرة.

ربما كان فعل استعادة ـ صياغة بعض الفقرات استدعاء غامض بين العقلي والواقعي. الواقعي الذي يغلي بنيران الوقائع ويتدفق ببركان تفاصيلها الآنية، والعقلي الذي يتوتر بتوهجات متعاليات الفكر وينثال كلمات تقول أحياناً ولا تدل، تدل أحياناً ولا تفصح، تفصح أحياناً ولا تعبرّ، تعبرّ أحياناً فلا تفض لغز الواقعي ولا تستغرق مضمره. بين فائض الواقعي وفائض الفكرة تمتد عذابات اللحظة المبدعة التي لازمت العقل البشري منذ كان الانسان كينونة مفكرة.

عندما يقترب العقل، كل محاولة للفهم هي فعل اقتراب دائم، من الحدث التاريخي بين أشياء الكون يزداد توتراً فيما هو ذاتي ـ موضوعي معاً. لأن الحدث التاريخي حدث انساني بالرؤيا النهائية للزمان.

يزداد التوتر المنهجي للعقل عندما يقترب من الحدث التراجيدي في التاريخ كما الحدث الفلسطيني.

كيف يمكن للعقل، اذن، أن لا يستعيد، وسوف يستعيد دائما، ما كان مدونًا عن الحدث التراجيدي لأن القول النهائي لا يملك غنوصية النص المقدس وسريته الايمانية التي لا يعترف بها.

الكتابة ليست مقدسة. كل كتابة انسانية ليست مقدسة أو مطلقة. لكنها ليست مستباحة الى حد المغولية او الابتذال. انها تتمتع باحترامها الكينوني الخاص وتحمله. انها تمتلك قيمتها الحضارية العليا التي تتجلى في التقدير الجماعي العام للفكر والابداع الذي يشكّل الضمير الاجتماعي او اللاشعور الجمعي لشعب من الشعوب.

بهذه الملاحظة، يكتمل إهاب التبرير المعرفي أو مرافعة كاتب السطور ودفاعه عن مغامرته المنهجية والمعرفية أمام النص الأول والقارىء الأول، والنص الثاني والقارىء الثاني. يبقى الحكم ملكاً للقارىء وتاريخ الفكر خارج ملكية الكاتب عند هذه الحدود.

3 ـــ ملاحظة منهجية ثالثة

عندما أعلن العقل فكرة «الاقتراب» مبدأ منهجياً، كان يعلن في نفس الآن تأكيد فكرتَيَ المسافة والامتناع.مسافة الفصل النوعي بين العقلي والواقعي، وامتناع المطابقة التامة بينهما، رغم أنف التكنولوجيا العالية المعاصرة. لأن افتراض المطابقة الساذجة بينهما كانت البؤرة الدائمة للعقائديات اللاانسانية في التاريخ. ويمكن للعقل أن يدرج التكنولوجيا العالية ـــ أجيال الكومبيوتر الراهنة والقادمة ـــ ضمن هذه العقائديات اللاانسانية، لأنها أصبحت قوة مرجعية ومصدرية للانسانية المفكرة بينما هي «أداة» أصلاً. وقد وصلت الانسانية المفكرة حدّ الافتتان

بهذه الاداة بل و«الايمان» بها. انها ضرورة كادت أن تتحول الى عقيدة أو دين جديد. لقد كانت الفلسفة وما زالت وستبقى.ـ كما أفهمها ـ خروجاً مضاداً، واعتراضاً دائماً على الفرضيات العقائدية الكبرى والصغرى من اله النار الى اله ـ الكومبيوتر. لان الانسان هو المبدأ الأول، وما عداه مبادىء تالية[5].

بسبب فكرتي المسافة والامتناع، ظهرت فصول ـ فقرات الكتاب مرتبّة ترتيباً يرتكز على منهج الاقتراب، كما تبدّت مفاصله الاصطلاحية الموجّهة جدلية ذات حدّين كبيرين بين احالة واستدعاء وإحالة:

من احراج يقود ـ يحيل الى تحديد مفتوح يحيل بدوره الى احراجات جديدة تستدعي تحديداً أو تحديدات مختلفة. انها، لكأنها، مطاردة العقلي للواقعي الذي يفلت في كل مرة يفترض فيها العقلي أنه القى القبض التمثلي على الظاهرة المربكة. العقل يطارد الظاهرات الانسانية في التاريخ، في نفس الوقت الذي يتفاعل هو بذاته معها، بها، منها، اليها، ليكتب عنها فيخلق فائض الفكرة ـ مقابل فائض الظاهرة سواء أكانت حدثاً انسانياً او واقعة طبيعية.

بنظرة بانورامية، يمكن ملاحظة هذه الصيرورة الاقترابية التي تظهر المطاردة الشريدة المشار اليها. يبدأ الكتاب بفصول تمهيدية أربعة.. هي فصول اقترابية تعكس قلق العقل وهويقترب من بوابات جحيم التاريخ الواقعي للحدث الانساني ـ التراجيديا الفلسطينية كنموذج غير نهائي للاغتراب الانساني.

يدحل قلق العقل توسطه الأخير في الفصل الخامس حول الكتابة والكاتب ثم يباشر خطواته الأولى على عتبات احراج فعل الكتابة لحظة تزامنه مع الحدث التاريخي ـ الانساني. داحل منطقة الاحراج الكبير للكتابة بين جدليات الاغتراب والعنف ـ عنوان الفصل ـ تتجلى احراجات وتحديدات تبدأ من احراج يستدعي تحديداً أول ثم تحديداً ثان يؤدي الى معادلة عنف الفعل وفعل الانكار التي تلخص قانون ظاهرة الغاء الآخر أو الانتحار النصفي لما دعوته بـ الظاهرة السرحانية (سرحان بشارة سرحان).

أصبحت الظاهرة صيرورة موجهة للحدث الانساني ـ التراجيدي لهذا تتطور باتجاه اكثر تعقيداً من العنف الجزئي بقتل الآخر الى العنف الكلي بقانون الغاء الأنا ـ والآخر كما عبرت عنه العمليات الانتحارية. العنف الكلي ظاهرة تتجلى عبر احراج ثان وتحديد ثالث ـ رابع ـ خامس ينتهي بفكرة التمثل التي تشكل توسطاً لفهم أكثر تعقيداً يتجلى بمفهوم الاغتراب. الاغتراب الذي تحكمه جدلية اللا و اللا المضادة، التي تتضمن إحراجاً ثالث ورابع وخامس وسادس تنهي بتحديد سادس وسابع هو اغتراب الحضور. بعدها أصبح الانتقال النوعي ممكنا عبر جدلية برهان الدم وبرهان العقل. أمكن للعقل ان يكتب فلسطين فلسفياً، بتحديدات واحراجات تنتهي بتحديد تاسع حول شروط العصر. هكذا تكتمل مطاردة العقلي للحدث الجزئي من حادث تراجيدي فردي الى فكرة الدولة، أو يوتوبيا الدولة الفلسطينية الممكنة.

ان المفاصل الكبرى للكتاب: العنف الجزئي ، العنف الكلي، الاغتراب، رؤية مستقبلية ـــ برهان الدم والعقل، فلسطين فلسفياً. ثم فلسفة الدولة، متطورة في صيرورة تجلياتها عبر تمفصلات احراجية وتحديدات تحاول عقلنة الاحراج، تعكس المنطق الاقترابي للمنهجية التي تشق طريقها عبر سنوات طويلة من معاناة قلق العقل المتوهج أمام بركان الحدث التراجيدي الانساني ـــ الفلسطيني.

لم يكن هذا التراتب ـــ المنهجي مصطنعاً قبلياً أوبعدياً. لم يفترضه العقل قبل ـــ الحدث ولم يتوصل اليه بعد الحدث بل عاناه العقل أثناء ـــ الحدث، في مطاردته كإحراج يستدعي تحديداً يحيل الى إحراج أكثر تعقيداً.

انها المواجهة الفلسفية الكبرى بين التراجيديا الفلسطينية ومحاولة استشفاف مفاصل وهن آلامها عبر سنوات من التفلسف امتدت بين **1971** عندما كتبت عن الظاهرة السرحانية التي كانت نبوءة الآتي و **1988** لحظة اعلان الدولة.

لم يكتب العقل أحكاماً معيارية لما يجب أن يكون، بل كان يقرأ كتاب الحضور الانساني بعينيه السريتين الحدسيتين ويغمس ريشته في حبر الآلام ليكتب كلمة كانت في البدء انساناً أكبر من الفكرة وأعظم من الدولة، كل دولة ممكنة في التاريخ.

لتأكيد لا معيارية العقل سوف يبدأ العقل بفكرتي التأمل الشريد وإنسان التساؤلات وأكثر سؤالات الفلسفة تفلسفاً: ما الفلسفة للمرة الثانية منذ سنة 1972.

II

التأمل الشريد

ليس على تفصيلات السياسة

4 ــ إنسان التأمل (6)

الانسان كائن تأملي بالطبع. والتأمل فعل تفكر. والتفكر فعل متعال. والمتعالي فعل تجريد. والتجريدي فعل تعقل. الانسان اذن كائن عقلاني ــ تجريدي.

تعريف لا يلغي تعريفات كثيرة ــ متكثرة ممكنة، قيلت قديما وحديثا. تلك، بداهات اولى ترتقي الى مرتبة الاولانية. كانت مصدراً للنزاع بين الناس وما زالت وستبقى الى اجل غير محدود صدورا اشكاليا بين الفلاسفة واللافلاسفة.

يظهر النزاع وينشأ من تباطنية احكام النظر ومن انعكاسات قوة المنظور في آن معاً. ولأحكام النظر فصائل ومذاهب وتيارات، اقزام وعمالقة.

يولد النزاع وينشأ من جوانية لعبة ــ ضرورة عند بعض الحدود ــ السؤال الحكمي ــ والتحكمي ــ وحركية التأرجح بين القبلية والبعدية. بعد أن يولد حكم القيمة، يتم اعلان الولاء للقبلي او البعدي او ما بينهما ويدخل التأمل أرض اغتراب المنتمي والمنتسب. لأن الولاء يقود الى التولي الذي يقود بدوره الى الولاية. عندئذ ينتهي الفيلسوف ليبدأ الحاكم، أكان قائداً او نبياً او مخلصاً او عالماً.

كيف للتأمل اذن أن يبقى تأملا لا تأملا؟

السؤال كيفي.. ما زال مرسوما على أفق الانسان بوصفه انساناً. ربما.. كمشروع اجابة.. على الفيلسوف أن يحيا في حالة تأمل مفتوح.. مقابل ــ وفي صراع ــ مع حالات المغلق التي تحيط به. فاذا توقف دخل بوابة الأيديولوجيا (عقائدية الافكار في علم الافكار التي تتخذ

المذهبيات أعلى صورة ممكنة لها خاصة في الفكر السياسي والديني أو الديني ـ السياسي). أسهل الطرق الممكنة لبدء الحكم والتحاكم وإصدار الاحكام.

وإذا تعالم تحول الى علمولوجيا (عقائدية العلم في علم العلم حيث العلم يصبح دينا جديداً.) والعلمولوجية اكثر الطرق اختصاراً لاغلاق بوابة جحيم السؤال ولماذائيات التأمل المعلقة ـ المفتوحة. هكذا تصبح الحرية التأملية آلية فن التلاؤم والتكيف. عندئذ تصبح اللماذا التأملية ترفاً على هامش التأثير في بنية العالم وتغييره. أليس العالم هو الذي غير بنية العالم؟ لكن الفلسفة لم تستسلم بعد لمصيرها البائس، رغم اعلان بؤسها منذ اكثر من قرن وربع تقريباً (ماركس).

التأمل خبز الحرية بين عالم الاشياء ـ الادوات ـ الآلات التي بدأت تخلق آلياتها الذاتية. التأمل قوة الانسان مقابل قوة الطبيعة قديماً وقوة الآلية حديثاً، وقوة التألين الاليكتروني المعاصر.

هكذا يتبدى التأمل ـ التفلسف حاجة انسانية.

يعترف التأمل بان عالم الطبيعة، والتكنولوجيا، هما اللذان يغيران الشكل الفطري للاشياء، بالنتيجة يغيران رؤيتنا وحركية شعورنا وادراكنا وتعرفنا لذاتنا وللكونية من حولنا. كما يعترف التأمل بأن السياسة والحركات الاجتماعية وبؤر القلق الرجراجة للجيل المعاصر هي التي تحدث تغيراً عينياً في ترسيمات العلاقات الوضعية للمجتمعات.

كما يعترف التأمل، أن بين الطرفين المذكورين شبكة علائقية من التفاعلات المتبادلة، والتأثيرات العميقة التي ما زالت موضوعاً خصباً للتدارس والفهم. هذا على الرغم من عاصفة التغيير وسرعة مخلوقاتها التكنولوجية التي تربك قوة الفهم وتضعف قدرة الاحالة، لربما السيطرة الانسانية عند بعض الحدود. لذلك ليس خطأ القول بأننا نعيش حضارة على مفترق الطرق. بصيغة اكثر دقة... نحن نعيش حضارة الانعطاف الكبير ان لم نقل حضارة الانخطاف الكوكبي.

لكن.... هل الاعترافات المشار اليها مضافا عليها انشطار عالمنا طولا وعرضاً وعمقاً يقودنا الى اقرار معاكس باضمحلال الفلسفة والتأمل؟

أم ترى عكس العكس هو الصواب.. لأن غليان الوقائع ـ الواقعي ـ يفتح غليان التأمل كما انسان العلم كما انسان الدين كما انسان العادة ـ اليومي ـ البسيط؟

سؤالات تشق دروباً جديدة للحرية التأملية، وتنشق معها. فاذا هي اشكالية تحيل الى اشكاليات. كيف يمكن الادعاء اذن بأن الانسان مات كما تفترض فلسفات الأفق المغلق للحرية الانسانية. الانسان مهدد.. الانسان قلق الى حد المتفجر.. الانسان حائر بعد أن فقد الأرض الثابتة من ديكارت الى هيجل.. لكنه هو ـ الانسان ما زال انساناً مهدداً، قلقاً، حائراً يعاني اغتراباً كوكبياً جديداً... أن إعلان موت الفلسفة[7]. موت الانسان.. هو قرار انتحاري لا

يتمتع بالشجاعة الاخلاقية لقرار الانتحار الإرادي الواعي. انه قرار وصفي سيء النية مدعوم بمهارة التقنية التعليمية العالية لتدريس الفلسفة وهذا حديث اخر.

اما الآن.. فان انسان التأمل يحيل العقل الى سؤال ماهوي جذري عن الفلسفة اي ماالفلسفية وسؤال العقل هو سؤال عن السؤال هل هو معرفي او مهرفي؟

يبدو ان ساعة ايقاف هذا السؤال قد دقت مرة ولكل مرة، لان الفلسفة ذروة التأمل العقلاني.. بالتالي، لكأن السؤال عنها سؤال في السؤال عنه.

5 ــ سؤال ما الفلسفة معرفة أم مهرفة؟

الفلسفة لا وطن لها. لكن لكل فلسفة وطناً. والفلسفة هي فيلسوف لكن الفيلسوف ابن الانسانية كما قال الفيلسوف العربي محمد الفارابي. بين الفيلسوف وفيلسوف تفصل ــ أل ــ التعريف. تمتد بين الماهوي الواقعي تفصلهما وتصلهما في آن.

الفلسفة وطنها الانسان بوصفه انساناً، لكن لكل فيلسوف وانسان وطناً ينتمي اليه وفيه يغترب. بذلك يصبح سؤال الماهية ما الفلسفة سؤالا ماهوياً ــ واقعياً عن انسان الانسان.

ما الفلسفة؟ اكثر السؤالات الفلسفية تفلسفاً. كما سؤال ما الانسان؟ اكثر السؤالات الانسانية تأنسنا.

الانسان من حيث البدء كائن تأملي. الانسان كائن معرفي ــ تعرفي، كما هو كائن حسي ــ تحسسي ــ عملي.

العمل ــ فعل ممارسة حسية ــ براكسس ــ لا يخضع لضرورة التبرير لكنه يرضخ لضرورات التنظيم والانتظام، والنظام.

كذلك التأمل فعل تفكر وتنظر ونظر لا يركع امام ضرورة التبرير رغم اندغامه نحت احنحة ضرورات التفكير والتخيل والتخييل. واذا كان التأمل مولدّ المعرفة ومولود التخيل فان التأمل مولد المهرفة ومولود التخييل.

على هذا النحو يبيت سؤال ضرورة التأمل سؤالا عن الحاجة الى التفكير. وسؤال حاجة التفكير يصبح سؤالا عن الحاجة الى التفلسف والفلسفة. بالنتيجة، دائرة الاحتياج مغلقة على البعدي الواقعي، التجريبي. والواقعي منغلق برتاج الحاجة. والحاجة مكبلة بشروط الممكن. والممكن بشروط الممارسة. والممارسة بشروط الفعل. والفعل بمشروطية الدوافع، والدوافع بفوران النوازع. الانسان اذن كائن نزوعي. والنزوع غليان قصدي لحاجات تمور في باطن اللاوعي والوعي. عند لحظة الضرورة تنكسر قشرة الممتنع وتتدفق قوة نيران الحاجات. فالحاجة محمولة على غرائز النزوع. من غريزة البقاء الى غريزة الفناء. من الجنس الى التأمل وما بينهما من مراتب وتراتبات معرفية ومهرفية.

كيف يمكن بعدئذ ممارسة اللعبة المهرفية عن أيهما أسبق الماهية أم الوجود؟

لو مات الانسان من أجل الخبز فقط لاصبح حيواناً تاماً. لكن الانسان يموت من اجل الخبز كما يموت من أجل فكرة. بالخبز يعيش. لكنه أصبح بالفكر انسانا.

الفلسفة لا تطعم خبزا. لكن الخبز لا يخلف فلسفة ايضا. بهذا الامتياز المتميز، بهذه الذات المفكرة، الأنا ــ إنية[8] المفكرة أصبح الانسان كائناً سؤالياً ــ لماذائياً فلسفياً.

الماهوي اذن هو واقعي متعال. والواقعي هو ماهوي معيوش. هكذا لم يعد السؤال الماهوي ما الفلسفة سؤالا ممكنا بعد الآن.

لأن السؤال المعرفي هو ما فلسفة...؟ ليس ما الفلسفة؟ لان الفلسفة سؤال عن فلسفات.

هل يمكن القول بأن سؤال ما الفلسفة كان صراحة او ضمناً سؤالا يضمر سوء نية في أرقى حالات تعبيرها؟ لقد وافق عليه بعض الفلاسفة فمنحوه شرعية البقاء، لكن الجواب عليه ــ عنه ــ فيه قاد دائماً حتى لدى الفلاسفة الكبار الى هاوية المهرفة والتهريف لا المعرفة والتعريف.

لذلك نستطيع القول بتحديد فلسفي هنا بان سؤال ما الفلسفة هو الصيغة ــ القناع ــ المتعالية للسؤال الشعبي والرسمي عن حاجتنا الى الفلسفة او الى فلسفة. اما لماذا هو مهرفي لا معرفي فلأنه يرتكز على قاعدتين: مهرفة أو رغبة معرفية زائفة، وسوء نية مسبقة. اما انه مهرفة فلأنه تعارف زائف يسعى بسطحية فاقعة الالوان لنقض الفلسفة بملابس مهرج وسيف دونكشوت. ويمكن للايديولوجيا هنا ان تقدم الادوات اللازمة للمهرج من الاقنعة الى الالوان. اما انه سوء نية مسبقة فلانه وعي سلوكي يمارس بقصد غائي واضح لعبة الغاء هذا ــ الآخر ــ المتأمل الذي يفكر اكثر مما يجب. ويسأل أكثر مما يجب. لذا يشهر عليه سيف المايجب ليبقى ضمن دائرة الكائن والا فان سيف المايجب سوف يقطع هذا الاكثر مما يجب. الفيلسوف ــ المتأمل يشكل تهديداً للمعطى والمسلم به والمعتاد عليه. فالتأمل يكسر اركان المعيوش اليومي ويلقي الى جحيم سؤالاته جميع مستويات صنع القرار. ومن مستوى الحكم الاجتماعي الى مستوى الحكم السياسي. فكأن التأمل يكسر بسؤاله ماهية كل سلطة ممكنة في تاريخ الفرد والجماعة.فكيف يمكن أن يكون تأملا عن ــ الوطن؟

لكأن السؤال التأملي توقف نقدي. على ان لا يفهم النقد هنا بانه توقف فلسفي اقصى للتأمل ومحطة اخيرة لمغامرات الافكار وحدود العقل النظري الخالص كما يفترض كانط . التوقف النقدي الذي نعنيه هنا وقفة تستدعي وقفات تشق افق المغلق ومحدودية المتعارف عليه. لكأنه فتحة كوة ــ نافذة على دروب الشسوع اللامتناهي. لكأنه وقفة انتظار، حيرة كبرى، وتشرد بين طرقات التفكير ومدن التفكر والتفكير. عندما يتوقف التأمل يتأدلج ــ ايديولوجيا ــ ويموت.

عندما يتقنن التأمل ينتظم ويتعالم علمولوجيا ـ ويتألين (يصبح آلياً).
عندما يستسلم التأمل للمألوف يتمجمع ـ سوسيولوجيا ـ لينصب وثناً، نبياً، قائداً.
التأمل الفلسفي حالة اعتراضية، ليس دوراناً، ليس حكماً مسبقاً، إنما هو، انفتاح مسبق قبلياً وبعدياً.

لذا هو مطابقة ماهوية مع الحرية. تفلت من ضرورات قوة الوقائع والاشياء.
التأمل تشرد لا صعلكة.

لذلك التأمل هو الاممية الوحيدة الممكنة.لأنه الفلسفة مرهونة بفلسفات.
لكأننا ما زلنا نعيش تاريخ ما قبل الفلسفة. لان التأملات ما زالت مقيدة بمهرفات تاريخ ما قبل الانسان، لأن تاريخ الانسان بوصفه انسانا لم يبدأ بعد على نحو جماعي.

هذه التأملات مرافعة وصفية يقوم بها العقل الفلسفي ضد اللاانسان الكامن والظاهر في الانسان المعاصر العربي والعالمي. وبما أن بيت الفيلسوف بيت بلا جدران ودون سقف، فانه يسكن حالات التأمل والتشرد باحثاً عن مدينة المعنى بوصفها مدينة الانسان. لذلك الفيلسوف، هذا الشريد، المتأمل الشارد من قيود الانسان والمنظومات هو ضمير المجتمعات وعقلها. فهو ثائر بلا سبب[9]. الفلسفة ثورة لا تنتصر. كما الميتافيزيقيا واقع لا يتحقق.

لهذا الفلسفة ميتافيزيقا كل ثورة ممكنة. لكن الثورات ليست فلسفة ميتافيزيقية ممكنة. الفيلسوف شريد دائما. لاجيء ابداً. الفلسفة ثورة وعي لا يكون ذاته عندما ينتصر. ويشطب حريته عندما يتحقق. ويغترب عندما ينتمي ويصبح ضرورة وواجب. فالانسان هو البدء والمنتهى، تاريخ الانسان لم يبدأ بعد، وما الفيلسوف سوى شاهد وشهيد.

اليس التأمل ـ كما نفهمه على الاقل ـ هو فعل تشرد الفكر تشرداً دائماً؟ اليس التأمل هو اللامنتمي. بالتالي هو الذي لا يتخذ نفسه وطناً نهائياً؟ اليس التأمل هو اللاجيء بين اوطان الناس لأنه يبحث عن وطن الانسان؟

التأمل ـ كما نفهمه ـ لاجيء لا يصبح مواطناً الا في مدينة الانسان. لذلك هو «نابت»، كما يقول الفيلسوف العربي محمد به باجة، غريب في حقول مجتمعات الناس.
الفلاسفة نوابت شعوبهم.

لذلك الفيلسوف ابن الانسانية التي لم يبدأ تاريخها بعد. فما زلنا نعيش عصر الناس ولا نحيا عصر الانسان. كيف يمكن، وهل يمكن بناء دولة ـ إنسانية؟

هكذا نحافظ على حيوية ميتافيزيقيا الفائض وانتشاره كفعل مضاد وتأمل اعتراضي لجمود واقعية المعطى وتركيزه. كما تبقى دولة الانسان حلماً موجهاً لدولة الواقع.

وبما ان الفلسطيني هو احدى نماذج التشرد الانساني المعاصر، فإنه حالة حيّة للتأمل الشريد. ولأنه اللاجيء بين أوطان الناس فإن خلاصه اللاانساني لن يكون خلاصاً بل تراجيديا

جديدة... لهذا اذا لم يكن الوطن الفلسطيني وطناً انسانياً، دولة انسانية فإنها ستلقي على نار الاغتراب زيتا مضاعفا ولا إنسانياً على نحو أشد عنفاً. سوف تكون اغتيالا مأساوياً للحلم الانساني المعذب. بل أكاد أقول لن ينتصر الفلسطيني على خصمه إلا بانسانية أرقى. فهو المشروع البديل.

وهذا المعنى، لكي تكتمل جوابية سؤال ما الفلسفة، سوف يتوقف العقل أمام إستطرادين كلاهما مرتبط إحالياً مع الآخر:

الأول حول فعل التفلسف الذي يؤسس كل فلسفة.

الثاني حول هوية فعل التفلسف الذي يمكن أن يؤسس الامكان النقدي لعنوان الكتاب.

III

هوية فعل التفلسف

كيف يكون التفلسف فلسطينياً

6 ــ حول إمكانية نقد عنوان الكتاب

ليس التفلسف **Philosophize** فعل تفكر معلق في الفراغ. إنه فعل تأملي معلق بذاته المفكرة. الذات المفكرة ــ الأنا الواعية هي إنسان ــ يفكر. بالتالي التفلسف فعل انساني. والانسان ــ الانساني، كل إنسان، كائن مشروط على نحو مسبق بشروط تحكم واقعية انتمائه الذاتي والموضوعي وما بينهما من شبكة علاقات تتراخى إلى درجة الاستخفاف وتشتد الى حد القيد، وتضغط الى حدود القهر والقتل. إلا أن مشروطية الانتماء المسبق وشروطها التي تتضمن معنى الهوية ليست حتمية مطلقة الى درجة العقيدة ــ وإن كانت تتمتع بقابلية بركانية على الانتشار الملتهب والمركزية المطلقة خاصة عندما تتخذ شكل ــ صورة ــ فكرة ــ عقيدة ــ الوطن النهائي المقدس أو القومية الخالدة التي تصبح في التطبيق الاجتماعي ــ السياسي أقسى تجليات الفاشية اللاإنسانية في تاريخ المجتمعات والتجمعات البشرية.

الانسان كائن ــ كينونة ــ واعية حرة. أو يمكن أن يكون ــ يصبح حراً خارج أسوار التحكم المسبق لانتمائه. عندئذ يكسر، يمكن أن يكسر، سلاسل الانتماء الموروث باتجاه التحول الانساني نحو الانتماء الحر أو اللاإنتماء الشريد.

فالتفلسف، كما الفلسفة، بوصفه كذلك لا وطن له. لا هوية له. والهوية الوحيدة الممكنة هي الانسانية رغم جميع أشكال اللاإنسانيات في التاريخ المعاصر، كما في الحديث والوسيط والقديم. السؤال الاعتراضي ــ النقدي بالمعنى الكانطي لمصطلح «نقد»، كيف يمكن للتأمل التفلسفي أن لا يسقط في هاوية التهافت عندما يتخذ هوية إنتمائية معينة «الفلسطينية» عنواناً

للكتاب: تأملات فلسفية «فلسطينية»؟ أو ربما على سبيل الامكان أية هوية أخرى: أميركية، كندية، ألمانية، روسية، فرنسية؟

يبدو السؤال النقدي ـ بالدلالة الكانطية المرتبطة بمحدودية العقل وحدود الأفكار ـ سؤالا مهما بالنسبة للصراخ الايديولوجي الشائع. كما سيظهر السؤال مواجهة منفرة بالنسبة للمريع الاكاديمي المدعي ـ أستذة الفلسفة ـ إن لم أقل الزائف.

يبدو للتفكر الفلسفي الحقيقي أن كلا الايديولوجي والاكاديمي الزائف لم يتعرفا ليس على فن قراءة تاريخ الفلسفة والاستماع الى صوت ظاهرات الوجود والتواصل التأملي الفلسفي مع تجربة الفلاسفة المحترفين بتوسط معاناة التجربة الفلسفية وجحيمها، لكنهما معا لم يخرجا من مرحلة التعلم التقني والمهارة الخادعة المحكومة والمدفوعة بسوء النية وأحكام القيمة النفعية، إن لم نقل المهرفية، لا المعرفية، عند حدود الممارسة الثقافية أو التثقيفية والسياسية معاً.

إن الفيلسوف، أو المتفلسف، الحقيقي يغمس ريشة فلسفته الخالصة وعلياء الانسانية الكلية الشفافة بمحبرة الواقعية الانسانية وتدانيها الجزئي الكثيف وحبر آلامها. فالطاقة السؤالية[10] الغاذية للفيلسوف، كما كل مبدع آخر، إنما تكمن في تجاوز الجزئية المقيدة لآلام الخبرة الانسانية ورفعها ـ باكتشاف الكلية المرهفة الكامنة فيها بوصفها إنسانية حرة تشمل النوع الانساني من حيث هو كذلك.

لذلك، بل كيف يمكن اذن، لأحكام سوء النية ان توجه صراخ الاتهام البدائي، لتعارض او تهافت مضاد، لقناعاتي بالفلسفة الخالصة التي اتخذت شكل الفلسفة الشريدة خلال السنوات الاربع الاخيرة وذروتها **1988** التي بدأت مع نهايتها أكتب كتابا خاصاً تحت عنوان «في الفلسفة الشريدة»، وبين تحديد هوية هذا الكتاب بـ «الفلسطينية »، بوصفها هوية انسانية اتخذت من تجربة الالم والخبرة الوجودية الفلسطينية موضوعاً لها؟.

بتواضع جم، يشير الفكر على سبيل التذكير لا المماثلة الى فلاسفة عظام كيف كانوا.. وكيف ما زلنا نستمع بروح التلاميذ الى همس تمثلات تجربتهم التفلسفية في التاريخ، من سقراط وأفلاطون وأرسطو، الكندي والفارابي وابن سينا وابن ملكا وابن رشد، الى ديكارت وكانط وفيخته وشلنج وهيجل، الى باركلي ولوك وهيوم وسبنسر، الى بيرس وسانتيانا، هيدجر وسارتر، وريكور ودريدا، وغيرهم.

اننا لا نختار أين نولد. لكننا نختار اين نكون، نقف، وكيف نفكر. الفكرة أكبر من الواقع رغم الاسر الواقعي للتفكير والمفكر. الانسان أكبر من الوطن والدولة رغم الالزام الوطني للمواطن. الفلسفة أكبر من الانتماء رغم اشتراطات الهوية المسبقة. الفيلسوف ابن الانسانية رغم انه ابن عائلته ومجتمعه.

أما لماذا هي «يوتوبيا الدولة»... فان هذا العنوان يعكس التوتر التراجيدي الفلسطيني ـ الذي يشبه تراجيديات أخرى في التاريخ ـ الذي بدأ من وطن يصنعه الكلام الى كلام يصنع وطناً لا كما كان أو كائن وإنما كما يجب أن يكون فكرة إنسانية تحاول ان تتجسد خلاصاً شاملا. ان التماثل مع الخلاص الجزئي الصهيوني يفقد تراجيديا الفكرة الفلسطينية شرعيتها وشفافيتها ومبررات انتصارها. فهل يمكن لليوتوبيا الفلسطينية ان تصبح دولة انسانية لا شكلا ـ واقعاً جديداً للاغتراب الفلسطيني في التاريخ؟

سؤال مفتوح.

لكنني كفيلسوف انساني من اصل فلسطيني، أقف مع يوتوبيا فكرة انسانية لا مع واقع دولة لا ـ انسانية. بل ان دولة فلسطينية لا انسانية ستكون انكساراً تراجيدياً لآلام التجربة الوجودية الفلسطينية التي كانت مصلوبة دائما على حلم الحرية. فهل للواقعية السياسية العمياء أن تصبح واقعاً جديداً لاغتراب من نوع آخر؟

IV

تمييز الحقيقي ــ و ــ الواقعي

الحقيقة ـ و ـ الواقعة

7 ـ تمييز الحقيقي ـ و ـ الواقعي[11]

هذه المداخلة ملاحظة منهجية اكثر منها تفسيرية. ولنقل إجابة مباشرة ـ غير مباشرة معاً على سؤالات تتمتع بمعقولية شكلية، أثارتها قراءات حيرى حول القراءة الفلسفية لاشكالية انسانية هي الاشكالية الفلسطينية. لذا افترض الفكر ان لهذه المداخلة طابع الضرورة. ولنقل هي تسجيل شهادة فلسفية لموقف فلسفي تأملي في قضية انسانية معاصرة.

يبدأ المأزق المنهجي لاختلاف الرؤيات وتنوع مواقع النظر لهذه الاشكالية من ضبابية التمييز بين الحقيقي والواقعي. فما هو حقيقي ليس ما هو واقعي دائماً، كما أن ما هو واقعي ليس ما هو حقيقي دوماً. ان لحظة التمييز المعرفي او القطيعة المعرفية بينهما لا تعني الفصل او القطع البدئي. القطيعة تستدعي مسبقاً واقعاً، أو ممكناً، بين حديه.

فالواقعي مرتبط بالحقيقي رغم تمايزه عنه، والحقيقي مرتبط بالواقعي رغم انفصاله عنه. لهذا كيف يمكن لضبابية الفائض والفائض المعكوس أن يكون شفافاً ـ واضحاً الى حد المطلق، أو التطابق الى درجة الأحدية؟

ضمن هذه المسافة العلائقية الحرجة يحضر الواقعي كشرط للحقيقي كما الحقيقي شرط الواقعي. لذلك، فإن نفي الحقيقي يعني إلغاء الواقعي، كما أن نفي الواقعي يقود الى إلغاء الحقيقي.

فالعلاقة بين طرفي المعادلة علاقة جدلية، كلاهما يستدعي الآخر، يجرحه، يشرطه، ويحرجه في آن معاً.

وبما أن توسط النفي يباطن مركزية الطرفين لذلك يدخل الاغتراب بين تلافيف علاقتهما.
الاغتراب يدخل في نسيج ما هو واقعي كما يلج بين تفاصيل ما هو حقيقي.
ينشأ الاغتراب من حيث هو، حضور صميمي، داخل فسحة السلب التي تحرك صيرورة الحدين. لذلك هو صميمي ـ جوهري وليس زائفاً، أو ثانوياً.

يقود التنفيذ التاريخي لتجليات التجريد السابقة الى تجسد الاغتراب بوصفه حقيقياً مدفوعاً بقوة وقائعية مغسولة بالدم الفلسطيني ـ العربي ـ الأممي. لأن الاغتراب يستدعي العنف عندما تصبح حقيقية الواقع مهددة بأن تتحول الى باطل أي وجود زائف أو حقيقة باطلة. عندئذ يصبح فعل «الأمر الواقع» واقعة واقعية مقبولة «ببرهان التقادم الزمني» في السياسة والاقتصاد والاجتماع والأدب والفن والدين والفكر عموماً. بينما حقيقة «واقعية الامر» هي واقعية مضادة للواقع ـ على الرغم من صلافتها وصلابتها.

وبما ان الانسان مقياس حضور واقعية الواقع فان لاإنسانية الامر الواقع تنشيء انسانا مضاداً للانسان يبدأ من ظلمة الامر الواقع الى ظلام عنصرية ظالمة لم يبرهن تاريخ حضارة الانسان عن نجاحها حتى الآن. لأن الحضارة لا تتأسس على مبدأ الكراهية والاقتلاع. لهذا انتجت تلك المجتمعات وما زالت تنتج جدلية الدم بين واقعية وواقعية مضادة، بين واقعية الحرية وحرية الواقع الذي تقوله الواقعية المبدعة من الفن الى السياسة من التقنية الى الفلسفة. لأن الواقعية المبدعة تتمرد على قرار واقعية الواقع التي تقتل الواقع الممكن باسم الواقع المحقق. لذا الواقعية المبدعة لحظة ثورة ضد واقع محافظ. فهي فعل واقعي خلاق مضاد لواقعية الواقع... او هي فعل إعادة تكوين جديد يؤكد واقعية انسانية أعلى حرية واعمق حقيقية. ضمن هذا المعنى يمكن الاعلان اليوم بان الواقعية الحرة، الواقعية الانسانية، مهددة كما كانت دائما بشكل واقعي محقق باسم حقيقة مضادة. ماذا يبقى بعدئذ للانسانية القادمة؟

وبما أن الكلام في البدء تكليماً يتقرى جري الكينونة ويقول اغترابها ليبدع ـ يفعل حريتها، فإن الكلمة واقعية ـ متعالية مرفوعة بفائضها الدائم.
لم تكن الكلمة ـ العربية ـ تعبيراً ـ وسائلياً ـ ذرائعياً فقط وانما فعل خلق البديل احداثاً متعالياً سلباً او ايجاباً، لذلك فان واقعية الحاضر رغم تجسمها ليست حاضرية ساكنة انما هي حاضرية. مرفوعة نحو واقعية مستقبلية أعلى انسانية. على هذا تكون الواقعية المبدعة حاضرية متحركة او حقيقة مستقبلية او واقعية مستقبلية ـ انسانية؛ أو لنقل انسانية ـ مستقبلية.

كيف يمكن التسليم اذا بالواقعي اللا إنساني رغم تحققه وواقعيته الملموسة سواء أكان شيئاً او فرداً او مجتمعاً او دولة؟

ان الحقيقي يتعالى على الواقعي لأنه يتضمن معيارية تتخطى سقوطه. لكن الحقيقي ـ الانساني مرتبط جدلياً بالواقعي ـ اللاانساني السلبي سواء بحضوره العيني بذاته أو بتوسط

الفعل الانساني. فتوسط الفعل الانساني المبدع يؤنسن اللاإنساني في الواقعي الفردي أو المجتمعي. ولا يكفي ذلك لتثبيت كيانية الحاضر بوصفه ماضياً ــ سلفياً ــ وراثيا استناداً لبرهان التقادم التأريخي وانما عليه ان يرفع آفاقه نحو مستقبلية واقعية ــ معيارية تجسد الأمر الواقع بحقيقة الواقعة. ولكي يتمكن من تحقيق فعله التجاوزي هذا عليه ان يدخل ضمن معادلة الفعل الابداعي المتوهج ليصبح هو كينونته الواقعية.

الواقعي عتمة رغم واقعيته، والحقيقي نور رغم خياليته. وعتمة الواقعي لا تنيرها شمس الحقيقة إلا إذا ألقت نور الانسانية المضيئة. كما أن نورانية الحقيقي لا تخبو باغترابية تخيلاته إلا إذا القت عتمة الشر الانساني ظلها الأسود على صدوره المتألق.... لهذا فان كثافة الواقعي وظلمته، لا تنيرها انتمائية تخييلاته أو تخيلاته الانتمائية، سواء وطناً مفقوداً كانت أو وطناً موعوداً ستكون، دولة كانت أو مدينة فاضلة ستكون.

إن الانسان هو الحقيقي والواقعي، أو لنقل هو الواقعي المتحقق، والحقيقي المتوقعن.. الانساني في ما هو حقيقي يجعله حقيقة واللاإنساني في ما هو واقعي يحوله الى كثافة وسديم لا معنى له.

الانسان مبدأ الحقيقة وواقعيتها التجريبية والمتعالية معاً. لهذا لا يمكن تحقيق إنسانية الذات بتوسط إلغاء أو تحطيم إنسانية الآخر وإلا فإن إنسانية الذات هي إنسانية مضادة. لهذا فإن تحطيم أو إلغاء إنسانية الفلسطيني هي لا إنسانية مضادة. واللاانسانية المضادة تقود في الممارسة الواقعية الى قانون التماثل الدموي أو مبادىء القتل المنظم. لهذا لا يمكن للاانسانية المضادة أن تكون مشروع حرية، بل ستكون مشروع اغتراب مضاد لانسانية الانسان. لا يصبح الواقعي حقيقياً بتوسط القتل... كما لا يتحول الحقيقي واقعيا بتوسط الوهم. كلاهما يبدأ بالمساحة الانسانية وفيها ينتهي. كلاهما مشروط بالمسافة الانسانية وفيها يتجلى، يظهر، ويتحقق. إن هذا التمييز لا يحكم المشروع الفلسطيني فقط بل المشروع الاسرائيلي أيضاً، بل كل مشروع سياسي في المستوى العام، وكل مشروع شخصي في المستوى الفردي الخاص.

بين الواقعي والحقيقي مسافة وصل وفعل.. إذا لم يكن الانسان مقياسها المطلق فانها تتحول الى مسافة تراجيدية قاتلة. لهذا كل مشروع حقيقي كان أم واقعي إذا لم يتخذ الانسان معياراً فإنه يسقط في جحيم الخراب والدمار والموت.

8 ــ رهان الكتابة الحرة [12]

هذه محاولة. والمحاولة مشروع مفتوح، يقول ما لا يمكن إستنفاده، ويستنفد ما لا يمكن قوله. تدور المعالجة التحليلية حول الدور الوظيفي «للكاتب ــ المثقف» بوصفه إنساناً ــ مثقفاً ثاقفاً معاً.

إذا بدأنا بتعريف الكاتب. من الناحية الشعورية، إنه الانسان الذي لا يشعر بضرورة، القول وإنما يشعر بضرورة «كتابته» وتدوينه ولما كان، القول، الكلام، هو الحامل التعبيري، لما اصطلح على تسميته بـ «حرية الرأي» لذلك يكون قرار الكتابة، المدفوع بشعور ضرورة الكتابة، قرار حرية.. لأنه يجيء منطقياً وكينونياً، بعدياً من قرار الحرية القبلي، أي بعد الشعور بها. يعترض سياق التحليل سؤال مبرر.. عن ماهية الحرية... الحرية المقصودة هنا؟ ما هي الحرية التي تشير اليها المقدمات المطروحة؟

الحرية المقصودة هنا، كما أفهمها، هي الحرية الكلية للانسان، التي تشكل ماهية قصد سعيه الدائم الدائب لان يكون «انسان الحرية».. حيث يتحرر من كافة أنماط العبودية وأشكال الاغتراب الحضاري: الدينية، الطبقية، العنصرية، الثقافية.. وبما أن الحرية رهان. والكتابة مدونة حرية الكاتب بقراره. فالكتابة بالنتيجة فعل ــ تعبير، حرية ورهان. والرهان حالة تعليق، والتعليق حالة كون وإمكان لا حالة تأجيل... لأن التأجيل تباطنه المساومة والمساومة مهادنة بينما الحرية إقتحام في الحرية لا مساومة نصفية تلفيقية وسطحية بين ــ بين.. الحرية ثورة ونقض وإعادة خلق.. أما «الحكم» على إنتاج الكاتب، على الكتابة، بوصفها رهاناً تعليقياً وإمكاناً يحاول أن يقول معاناته تعبيراً فيأتي بعدياً.

إنطلاقاً من إهاب هذا المنظور، أرى «الفداء» بالكلمة الحرة وحاملها الكينونة الحرة ليس بوصفه «تبشيرياً» عقائدياً (دينياً أو سياسياً مذهبياً) ولكن بوصفه سلوكاً ــ حراً سواء أكان بــ «الدم» أو بــ «الكلمة»...

أليس للكلمة دمها وشهيدها؟ فالفدائي (فلسطينياً كان أم غير فلسطيني)، كحامل لمفهوم «الفداء» من ــ أجل الخلاص، والخلاص كفعل تخلص من العبودية، أيا كان شكلها يتطلب جهد «المجموع» ويفترضه قبل الفرد بالفرد، مع الفرد بعد الفرد لأن «الفادي» لا يسعى من أجل خلاصه الذاتي من عذاباته وآلامه الشخصانية الفردانية وإنما يتجه نحو خلاص كلية الانسان في العالم. لذلك كان الفدائي نقيض الارهابي ونقضه. من هنا تتأتى المسؤولية المشتركة وكليتها.

لنترك الواقع الشمولي لكلية الانسان. ولننظر الى الواقع الخصوصي المرتبط مع الشمولي إرتكاسياً. بتعبير آخر، لنتأمل الواقع العربي المعاصر في علاقته مع الحرية ــ قرارها ــ وكلمتها ــ وفدائها ــ وسوف نتخذ لحظة الفداء مدخلا جزئياً لرؤية الحرية الكلية نظراً للأهمية الميتافيزيقية ــ الواقعية لهذا المفهوم لدى الروح العربية وتراثها القديم والمعاصر عبر الوسيط.

المعروف لدى الجميع، الى درجة المسلمة والبديهية أن أجهزة عربية حاولت وما زالت وستبقى تحاول منع «الفدائي» من «الفعل الفدائي» ولو بإغتياله المباشر، الصريح تحت الشمس، وفي عتمة الليل، أمام الجميع، فوق طرقات المدن العربية وعليها. لماذا؟

يحيلنا الفهم الجدلي للموقف وأبعاده (الفداء، الثورة، الاغتيال) الى جدلية تحويلية صارمة تحدث وقائعها داخل جوانية الرؤية الرسمية التي تنتقل عن وعي أو بدون وعي:

من الوطن الى المصلحة،
من العنف الى التفاوض،
من الرفض الى القبول،
من الصورة الى الاعتبار،
من النقض الى المشاركة،
من الانكار الى الاعتراف.

وإذا شئنا التخلي عن إعتماد منظور الصدفة الى منظور السببية التحليلية في قراءة حادثات التاريخ وظهور مفهوماته، نتوصل الى استنتاج عميق الدلالة حول ظهور مفهوم «الفداء» في تاريخ الفكر السياسي العربي والعالمي المعاصر. وبإستقراء مباشر للحملات الدلالية للمفهوم، نرى أنه إشارة اتهام الى «انهيار» الراهن الحاضر وإيذان تطلعي الى «ميلاد» مستقبلي. فالفداء إذن مشروع ميلاد وخلق آخر.

الكتابة إذن، كما يستنتج من الدلالات المعروضة سلوك ـ تعبيري او تعبير ـ سلوكي ـ حريتجه نحو الآخر ـ الغير... كما يتجه من جانب ثان، نحو ـ الأنا، الذات مانحاً لجدلية العلاقة بينهما إمكانية «الحكم» ومبرراته.

لهذا، ليس فعل الكتابة فعلا للخلاص، وإنما هو فعل ـ تمرد ورفض، بالنتيجة.. ليس الكاتب مخلصاً، لكنه بقرار الحرية أصبح متمرداً وفادياً من الفداء. وعندما تلتحم الحرية ـ مع الكتابة وبالكتابة ـ وفي الكتابة، تصبح الحرية ـ بالنسبة للكاتب ـ هي كتابة ـ الحرية كما تصبح الكتابة حرية ـ الكتابة... فتتطابق الحرية مع الحرف «الكتابة ـ حرية» وتتطابق الكتابة مع الحرية «الحرية ـ كتابة».

هكذا، تتحول «الكلمة» صليباً كينونياً بجسد حرية الانسان على الصليب وفوقه، عندئذ فقط، يمكن للكاتب أن يكون حقيقياً، كلياً، انساناً أممياً عالمياً.

نحن نحيا داخل حضارة سقطت فيها السلاسل الحديدية عن أيدي العبيد، لكن أصبحت العبودية فيها أكثر واقعية واحكاماً، عند بعض الحدود أكثر «تنظيراً» لقد انتزع السوط من يد الجلاد ـ السيد، لكن تحول السوط قلماً والسيد «موظفاً» و«مديراً» و«رئيساً» يعبد أجهزة الدولة ويصادر منجزات العلم ويغتصبها لصالحه.. لقد تغيرت «الوسيلة» لكن القصد واحد... فمن الحديد المحمي الى أسلاك الكهرباء. من الاغتسال بنار التهذيب فوق الجلد الى غسل الدماغ. تغيرت وسائلية القصد وبقيت غائيته قائمة تشير الى قهر حرية الانسان وفكره. كما تدل من ناحية مناقضة على أسوأ إستغلال لمنجزات العلم العظيمة التي دفعت الانسانية دمها

وعرقها ثمنا لها منذ فجر تاريخها حتى اليوم والى ما بعد المستقبل. لذلك فإن أجهزة القمع الرسمية «المخابرات ــ الرقابة» إهانة قيمية وكينونية لانسانية حضارة الانسان، وهي تمثل، بحكم قيمة اخلاقي «تلويث» الحضارة وسمها.

بين الموت والميلاد تمتد دروب عذابات الحرية وعظمة قرارها، بالنتيجة.. إن الكاتب الذي يلتحم ــ مع ــ آلام حرية الانسان ويتمثلها وعياً تقوله الكلمة، تكون كلمته.. وحروفه المخطوطة فوق السطور هي المماثل التعبيري المجرد للامتداد الوقائعي ــ الحسي للعبودية والاسترقاق الحضاري، بل ان كلمته المكتوبة حبل مشنقة، رصاصة، أداة تعذيب، تساهم في اغتيال حرية الانسان وكبرياء تمرده. لكن إنسان الحرية يظهر دائماً في التاريخ من جديد مؤكداً ميلاد حرية الانسان.

أليست الحرية معركة دائمة ــ مستمرة من ــ أجل الحرية؟

دم الحرية يسيل فوق التراب، يمتزج بـ التراب، يصبح التراب... والتراب حامل خطواتنا نحن الذين نطأ عليه فوقه. فهل نحمل نحن حاملنا بمستوى حمله لنا أخلاقياً وكينونياً؟؟

بين الدم والتراب، فيهما معهما، تتباعد إحداثية جدلية الحرية فكرة ــ واقعية. لنقل ثانية، واقعية مبدعة.

الحرية جدلية الصليب والمصلوب والصالب وفعل الصلب، كلمة، بالتحليل النهائي، هي ملكوت الانسان من أجل الانسان وله. لذلك كله، فإن خسارة الحرية، من حرية القول الى حرية الحاجة، تعني خسارة كل شيء... إن قضية الحرية ليست حرية القول فحسب، وانما قول ــ الحرية.. ليست حرية الحاجة وانما حاجة ــ الحرية. الحرية حاجة لا ترف.

المسافة متصلة إذن، بين فدائية الأم وفدائية الفكرة.. بين مذبحة أيلول سنة ١٩٧٠ وبين أشلاء غسان كنفاني وأوراقه. بين حراب السلطة الرسمية وأقلام أجهزة الرقابة وأشخاصها الرمادية الصفراء..

ان كتابة حقيقة الحرية، فعل كتابة لحرية الحقيقة عبر قسم الحقيقة:
«أقسم ان لا أقول سوى الحقيقة
ليس الا الحقيقة
ولا شيء ما عدا الحقيقة».

قد يكون ذلك إنحيازاً كلياً الى جانب «المعيار» وابتعاداً كلياً عن «الواقعي» المعاشي.. وهذا صحيح في حالة واحدة فقط ، إذا كان منظور الرؤيا منظوراً مثنوياً سكونياً، أما بمنظور جدلية الامكان والحرية فهو يمثل إنحيازاً كلياً الى الانسان، بالانسان للانسان، لأن الانسان هو معيار ــ الواقعي، أو الواقع المعياري لمعيارية الواقع. حرية واقع الفكر في فكر واقع الحرية.. وفكر حرية الواقع في واقع حرية الفكر. وواقع فكر الحرية في واقعية حرية فكر الواقع.

إن الانسان لا يقبل الحياة داخل سجن قضبانه من الذهب، كذلك الطائر لا يقبل العيش في قفص قضبانه من العاج المطعم بالماس، بينما يرتضي الانسان والطائر الحياة داخل عش من القش بناه ــ هو. واذا كان الهواء حرية للطائر، فان الكلمة حرية الكاتب، هواؤه وهواه، قراره ورهانه، حياته وموته، معاً. كما حرية التفلسف هي هواء حرية عقل الفيلسوف وهواه، حياته وموته.

المفكر الحقيقي، الكاتب الحقيقي، لا يملك سوى رأسه وكلماته في عصر قضبان الذهب وعبودية الحاجات.

إن معادلة الحياة الواقعية هي الخبز والحرية، لكن عظمة المفكر الحقيقي وجنونه أنه يرفض الخبز من ــ أجل الحرية ــ فينتهي على الصليب، صليب حرية قرار حريته وكلماته.. وسؤالاته المفتوحة على متستقبلية الانسانية المأسورة بواقعها.

مرة ثانية.. أليست الحرية صراعاً مستمراً لا متناهياً من أجل الحرية؟ إذا رجعنا الى البنية القصدية لفكرة «قسم الحقيقة» نجد أنه يؤدى عادة لتوكيد قول الحقيقة وضمانها، من تدوين القول الانساني وصياغته حروفاً فوق السطور والصفحات الى شفاهية اعلانه أمام الناس، فهو بالنتيجة نوع من أداة الشهادة لـ «قول الحقيقة» كحقيقة للقول اذا كانت هناك ثمة حقيقة تقال، لأن الحقائق عمالقة تقف على ساقين من طين. الحقيقة كينونة رخوة، يمنحها الانسان صلابتها، حرارة حضورها وتجسدها.

فالكتابة شهادة يؤديها الكاتب ــ أمام ذاته والقارىء، وشهادتهما معاً ــ أمام لحظة تاريخ عبر فكرة كلمة.

والكتابة تعريفاً، إحدى أهم الفعاليات التعبيرية عن ــ معاناة ــ الانسان من أجل الانسان ــ ولكونها «شهادة» فهي تتضمن «الدفاع» وتصل اليه.

فالدفاع محمول الشهادة وحاملها. هكذا تصبح الكتابة شهادة ودفاع في آن، عن الأنا ــ النحن معاً. لأن الانسان هو المتهم والقاضي والدفاع والمدعي العام، الحكم والبراءة والاتهام. وبعد تموضع العمل الفكري إنجازاً أياً كان شكله يصدر الحكم عليه وعلى الكاتب والقرار، على الجميع، لأن العلاقة بين الكاتب ــ الكتابة ــ القارىء ــ اللحظة التاريخية، علاقة جدلية ذات توتر متناوب تباطنه مسؤولية الحكم.. ومسؤولية الحكم شمولية الأبعاد تطوق الانسانية كلها. ومن البداهة الاشارة الى المضاعفة الطردية القائمة علائقياً بين الوعي والمسؤولية، ارتفاع درجة الوعي، ترفع ثقل المسؤولية وتبعاتها.

وبمباشرة واضحة:

ــ من هو الكاتب؟

أليس الانسان الذي «وعي» أكثر؟

ــ من هو القارىء؟

أليس الإنسان الباحث عن «الوعي» أكثر.
ـ ما هي الكتابة؟
أليست الحامل التعبيري للحظة «وعي» أكثر؟
وما التعبير سوى تمثل متخارج..
وما التمثل سوى واقع متعالٍ..
وما الواقع سوى إنسان..
وما الانسان سوى حرية..
وما الحرية سوى ثورة..
وما الثورة سوى تمرد..
وما التمرد سوى معنى..
وما المعنى سوى الكينونة..
وما الكينونة سوى واقع..
وما الواقعية سوى ميتافيزيقيا معتمة..
وما الميتافيزيقيا سوى تاريخ مغامرة الانسان بوصفه مشروع حرية شفافة..

7

إحراجات الكتابة
بين جدليات الاغتراب والعنف

ا. العنف الجزئي: فعل الغاء الآخر.

«لو كنتم عمياناً لما كان عليكم خطيئة.
ولكنكم تقولون اننا نبصر. فخطيئتكم ثابتة»[13]

9 ـ احراج أول: تأكيد الوجود، الظاهرة السرحانية [14]

يعبر الشعب الفلسطيني مخاضات دم. بعد أن أصبحت لحظة وجوده قطرة الدم، وميلاده عبر سقطة الموت.

فمن هذا الانسان الذي يؤدي هذا المستوى «من الفعل»؟

هذه المحاولة للكشف عن «المعنى» في بعض أبعاد الظاهرات السلوكية للانسان الفلسطيني والتي تمثل ما أسميها «الظاهرة السرحانية» أقصى مدى يمكنها الوصول اليه. حيث يصبح «العنف الكلي» الطريق الأكثر احتمالا لفعل «تأكيد الوجود».

محاولة تقترب من «العلمانية» ولا تدعيها كاملة، رغم ارادة الوعي بإبعاد العواطف والمشاعر الخاصة أكبر مسافة ممكنة عن مساحة التحليل.

ذلك، لأن التحييد التام لأية ظاهرة إنسانية من الأمور التي تكاد تصل الى مستوى الاستحالة لكون الانسان ذاته هو الظاهرة المدروسة. لذا، لا يمكن لانسان أن يموضع ـ يضع نفسه أمامه موضوعاً مستقلا تماماً يبحثه ـ ذاته بصورة كاملة.

رغم الصعوبات القائمة والمحتملة فإن إمكانية البحث والتحليل المقتربة من العملية تظل قائمة بل مبررة ومشروعة. وللوصول الى مستوى الدقة في السياق التحليلي لا بد من تبيان التحديدات الأساسية الخاصة ضمن الاطار العام ــ أي موقع ووضع لهذا البعض من الظاهرات السلوكية للانسان الفلسطيني كخلفية أثرت وما زالت في تكوين المنحنى النفسي لهذا الانسان.

10 ــ تحديد أول: الموقع والوضع

تتميز لحظات المصير الراهنة في حياة «الأمة» و«الشعب» ــ ربما كل أمة وشعب ــ بإرتداد تساؤلي عن الذات. والتساؤل يعني محاولة للفهم والكشف عن أبعاد مازالت مغمضة في الذات الجماعية. بمعنى آخر، إن التساؤل عن «الذات» يقود إلى «التاريخ» في محاولة البحث عن ماهية أو معنى الذات، للانطلاق منها الى مستقبل يحدده شعار راهن معلن «وحدة، عودة». والتساؤل محتمل الطرح من أي انسان وربما كل إنسان. تختلف أبعاد عميقة التساؤل باختلاف وضع وموقع الأمة العام. ولعل أهم تحديد أولي للانسان الفلسطيني هو انتماؤه القومي للشعوب العربية ولكن بوضع متميز «خاص» بحكم واقعته التاريخية المعاصرة، الخروج الأول سنة 1948.

وأقصد بالوضع الخاص النقطة الأكثر حساسية و توتراً ضمن الاطار العام، كما القلب أو الرأس في الجسد البشري أكثر تمييزاً وخصوصية بالنسبة لواقعية البقاء الانساني. لذا فالترابط تفاعلي شرطي بين الطرفين. العروبة شرط الفلسطينية، والفلسطينية شرط العروبة. والتعمق الأبعد في سياق موضوع البحث يوضح هذه السمة التفاعلية الشرطية.

11 ــ تحديد ثان: لحظة الفصم

كانت سنة 1948 لحظة الفصم بين حدي الوجود، لكل شعب، المكان والزمان، الأرض والتاريخ.. اقتلاع واستلاب من المكان: الأرض؛ وهي البعد التجسيدي الملموس لأي شعب، وبقاء في الزمان: التاريخ، وهو؛ البعد التمثيلي القائم في كل فرد من أفراد الشعب. والمدى الاقتراني للحدين ــ الزمان والمكان ــ شرط واقعية خصوصية الوضع الحقوقي في البقاء أو الوجود لأي شعب.

الا أن البقاء الوجودي في التاريخ يعني الوجود في فكرة بينها وبين الوجود المتجسد فاصل. هوة، أي بقاء وجودي نصفي. من هذه النقاط يمكن أن تفهم القضية الكبرى في فعل الوجود

الفلسطيني ثورة الجيل الفلسطيني المعاصر الذي لا يعرف أرضه و«معنى» و«قصد» هذه الثورة المركزة. بكلمة واحدة لا تقبل المساومة ويجب أن لا تقبلها، لأن قبول المساومة الغاء أحد طرفي الوجود وهو «العودة».

لهذا تناقض الثورة الفلسطينية الراهنة بجيلها الذي لا يعرف أرضه، موضوعة الاستعمار الأساسية التي تقول «الكبار يموتون والصغار ينسون».

هكذا بدأت الرحلة الاغترابية للانسان الفلسطيني، فمن لحظة الفصم ــ الاقتلاع ــ ، اغتراب عن الأرض، تولد الوضع الخاص المتسم بالتوتر والتحسس بحكم اغترابه المكاني وتمزيقه الاجتماعي التشتتي الذي تناثرت أجزاؤه بين دول متعددة تعاني هي بذاتها من تمزق خلفه الاستعمار تجسده الاسلاك الشائكة التي طوقت أجساد الشعب الفلسطيني، واستنزفته مشكلة بعداً اغترابياً آخر على مستوى الأمة. أما على المستوى العالمي فلم يلق سوى الالغاء الوجودي الكامل بعد الاعتراف بقيام اسرائيل. بذلك تضاعف الوضع الاغترابي من «منفى المكان» الوطن ــ إلى منفى الأمة أو «المنفى القومي»[15] إلى منفى الانسانية. ان هذا التضاعف الاغترابي ذا الأبعاد الثلاثة الانكاري والعدمي السالب في بعديه الأول والثالث لم يعشه شعب في التاريخ حتى اليهود أنفسهم اذا اعتبرناهم نموذجاً للتيه والضياع.

ضمن هذه الأبعاد الوجودية من الانكار الى الخروج، ومن معايشة الخيام حتى التشتت، من المجازر المادية الى المجازر المعنوية، نتساءل: ترى ما هي البنية النفسية المحتملة لهذا الانسان، خاصة الطفل في طور التكوين؟

يضعنا هذا التساؤل على عتبة الموضوع تماماً.

12 ــ إحراج ثان عنف الفعل ــ فعل الانكار

تنطلق محاولتي السيكوفلسفية من موضوعة تشكل اس المحاولة وهي «ان علينا ان نرى الظواهر ثم نعرفها، لا أن نعرف الظواهر ثم نراها»[16]. بمعنى أن علينا أن نقف عند نتيجة السلوك في عملية الادراك والتقييم، بل نتأدى الى دوافع هذا السلوك. فالأهمية الاكبر ــ علميا ــ لأسباب الفعل لا لنتائجه التي ليست سوى المدخل لمحاولة الفهم الواعي والمدرك. وفي اعتقادي، وكما تدلل وقائع عمليات التقييم لفعل العنف الفلسطيني، أن آفاق التحليل لم تتجاوز «القوالب الجامدة»[17] التي تعرف الظواهر ثم تراها. وهي عملية ضد العلمية ونقيضها العكسي تماماً. حتى أدعياء الوعي يقفون في منتصف الطريق في موضوعة الوعي السابقة حيث يرون الظواهر لكنهم لا يحاولون فهمها كما هي بأبعادها وخلفياتها المؤثرة التي كونتها، بل يرونها ويفهمونها كما يريدون هم بعقلية «القوالب الجامدة» والأفكار المسبقة الدوغمائية.

أثارت بعض أفعال العنف الفلسطيني زوابع تراوحت بين الاستنكار والرفض، وهم الاكثرية والتأييد الحذر، الاقلية، ومحاولة الفهم الواعية والانسانية، قلة القلة، ولم اعرف منهم سوى ارنولد توينبي في محاولته لتحليل وفهم ابعاد سلوك العنف للانسان الفلسطيني ذي الاغتراب المتضاعف ثلاث مرات على مدى ثلاثة مستويات فوق أفق زمني طوله 22 عاماً.

ولا تعنيني هنا جميع احكام القيمة التي لا تستند الى سوء الفهم فحسب بل الى عدم محاولة الفهم أصلاً، وهي اقرب الى رد فعل العاطفة المتسرعة التي تقف عند سطوح الظواهر باعلان اقرب الى الغباء والكثافة الذهنية. وسواء تراوحت بين الصراخ او الهمس، بين هواجس النفس او على صفحات الجرائد والمجلات الكبيرة والصغيرة المهمة او التافهة، فان المنطق الاكثر دقة وعلمية، كما أوضحت، ليس انكار الفعل بل محاولة فهمه. وبالتالي بحث العوامل التي تحول دون تكرار الوقوع فيه. ولا يمكن للانكار مهما تضخم مقداره «الكمي» حتى وإن وصل تضخمه على مستوى العالم، أن يلغي نتيجة الفعل التي وقعت، أو يضيء نقطة الغموض في فعل انساني ما. ولا اقصد هنا بالانكار الرفض الواعي المستند الى فهم معين.

وأقول دون تجن كبير انه لم يلحق إجحاف معرفي يعي نفسه او يحاول أن يكون كذلك مثل الاجحاف الواقع على فعل العنف للانسان الفلسطيني من اغتيال روبرت كيندي إلى عمليات اختطاف الطائرات الاخيرة.

ولنمعن ونسترجع بتبصر أكثر وأعمق ــ معنى هذا الفعل ــ من مستوى الشائعات وصفحات الجرائد اليومية او الاسبوعية.

لا بد من الرجوع الى أهم بعد وجودي، تأدينا اليه من مجمل التحليل السابق كله. ان الانسان الفلسطيني يعاني في كل دقيقة وساعة ويوم منذ اثنتين وعشرين سنة، يعاني «النفي» وبالتالي الوضع الاغترابي في مستوياته الوجودية ذات الابعاد الثلاثة خاصة في طرفيه الاكثر حدة، «منفى المكان» من جراء استلاب الصهيونية لأرضه، و«منفى الانسانية» نتيجة الالغاء والمسح الوجودي الكامل من التاريخ وتقييمه بمنظار الشفقة عبر مساعدات المنظمات الدولية.

ان رد الفعل الاساسي والطبيعي جداً محاولته اثبات وجوده الذي يلغيه ويرفضه الآخرون. ومن الجائز والمحتمل أكثر حسب قانون «الفعل ورد الفعل» أن تزداد حدة رد الفعل ومداه التوكيدي، بازدياد قوة فعل الرفض الانكاري. فاذا رفض انسان ما سماع ندائك على مستوى التوتر العادي للصوت، فانك تصرخ، وان لم يسمع فتركض باتجاهه لتنبهه بيديك.

وتمثل ما أسميه «الظاهرة السرحانية» حد التصرف الاقصى لفعل التأكيد الوجودي للشعب الفلسطيني على مستوى الانسانية. بمعنى آخر هو تنبيه باليد. والشعب الفلسطيني يتبنى هذه الرؤيا بصورة جماعية تقريباً. يتضح ذلك من اطلاقه كلمة «الفداء» على ما سماه الآخرون قتلاً.

«سرحان بشاره سرحان.. فدائي.. وليس قاتلا».

لقد واجه سرحان بشاره سرحان بمباشرة يصعب تخيل درجة عنفها وضعية الانكار والسلب الوجودي في أكثر مناطقها اتقاداً وقوة.. في «اميركا».

لذلك ولد هناك التحدي بين طرفيه الاعظم تناقضاً.

كان سرحان «فرد من شعب» يرفض وينكر وجوده ـ وكل فرد يمثل شعبه ـ لذا لم يكن سرحان فرداً من شعب بل كان الشعب كله بمعنى ما، تماماً كما كان الطرف الآخر، كنيدي. يضاف الى ذلك ان كنيدي «لم يكن فرداً» من شعب يمثل شعبه على نفسه مستوى سرحان فقط، بل كان مرشحاً للصفة الرسمية الكبرى والاكثر تمثيلا ظاهريا للشعب او الامة رئاسة الجمهورية. هنا لا يمكن اختراق الصمم الانكاري الا بتفجيره. هنا فرض الوجود التأكيدي بتحطيم الوجود الانكاري. لم يكن ، النفي ـ والانكار ـ ما عاناه سرحان فقط، بل الاحتقار والتهجم الاستعراضي العدائي الذي لم يوجد له مثيل على الانسان الفلسطيني والانسان العربي عامة.

كان النفي نفياً للعروبة واحتقاراً لها بنفي الفلسطينية وانكارها. كان سرحان في لحظة دفاع وهجوم عن فلسطينيته وعروبته حين اطلق رصاصاته «لقد فعلت ذلك من اجل وطني»، تماما وعلى مستوى آخر كمحمود درويش في دفاعه وهجومه امام وضد صهينة فلسطينية بصرخته: «سجل انا عربي».

من نفس منطلقات التحليل يمكننا فهم عمليات خطف الطائرات. على ان لا يغيب عنا ملاحظة اساسية تناساها الغالبية العظمى من الناس وهي ان خطف الطائرات لم يتوجه اصلا إلا للطائرات الاسرائيلية التي تعتبر في حالة حرب معها. أما اتساع فعل الاختطاف لطائرات الدول الاخرى فلم يكن ليحدث لو ان هذه الدول التزمت موقف العدل والحياد الفعلي لا كما ادعت سويسرا مثلا التي ادانت الفدائيين ورفضت الافراج عنهم بكفالة وضمان من الحكومة الجزائرية، بينما برأت الضابط الاسرائيلي «مردخاي» وأطلقت سراحه بكفالة مع ان شهود الاثبات اوضحوا مسؤوليته الكاملة عن قتل احد الفدائيين وهو مجرد من السلاح.

كانت عملية الخطف الاولى لحظة اساسية في تطور الفعل للانسان الفلسطيني ومحاولته للخروج وتحطيم دائرة الاغتراب والنفي على مستوى الانسانية والذي تتحمل مسؤوليته جميع الدول خاصة في اوروبا وبريطانيا واميركا.

إن الفعل على مستوى البعد العالمي أمر اساسي وجوهري لأي شعب فكيف الحال مع الشعب الفلسطيني الذي يفعل ضمن «وضع خاص» وشروط يصعب وجود شبيه لها وان تشابهت في بعض وجوهها مع بعض وقائع عاشتها شعوب اخرى.

إن العالم لا يرفض أن يسمع، بل ينكر وجود الصوت والمتحدث. ليس هذا فحسب، بل يعطي الوجود القائم على الغاء وجوده (اسرائيل) خبزه وسلاحه.

لذا كان لا بد من اسماعه «بفعل» يجاوز، ولا اقول يعادل، صممه الانكاري.

ولنترك الوصف التحليلي وندخل في البنية السيكولوجية للفدائي الذي يقف في طائرة مخطوفة بيده قنبلة يهدد بتفجيرها بنفسه وبالاخرين اذا لم تتحقق مطالبه والتي محورها ومنطلقها الاساسي اسماع صوته ــ بلغة الصحافة عملية دعائية ــ وبالنتيجة اثبات وجوده الانساني ومطالبة الاخرين بالاعتراف وتطبيق المبادىء الانسانية العامة المتعارف عليها على هذا الوجود. الا يعني عنف الفعل واثبات الوجود باسماع الصوت عن طريق التهديد بالتدمير الكلي «للذات» و«الاخر»، الا يعني ان هذا الانسان وصل الى لحظة في وجوده تشابه بمعنى ما ــ مع حفظ الفوارق الاساسية ــ لحظة شمشون في المعبد؟. لحظة تأكيد الوجود المنكر بتدمير طرفي فعل التأكد «الأنا» و«الآخر» عندما ينكر الآخر «الأنا» بصورة كاملة يصبح فعل «الأنا» الوحيد تقريباً «انكار الانكار» بتدمير، الاخر والانا، في مساواة مشروعة. لأن فعل الانكار يضفي على ذات المنكر شعوراً بالتفوق والعلو، بل ان هذا الشعور منطلقه الاساسي لذا، بالتحليل الاخير، بحث سرحان بشارة سرحان، بغض النظر عن الموافقة عن فعله او رفضه، بحث عن المساواة الانسانية في الوجود، تماماً كما ان فعل خطف الطائرات بحث عن المساواة في الحقوق.

هنا، قد يتحدث بعضهم بنبرة مرتفعة تدعي الانسانية «لقد حلت القوة محل القانون في اعمال القرصنة الجوية». مهلا، لنتريث ونتصبر بعد تحليل هذا الصراخ. بادىء ذي بدء، ان كلمة «قرصنة» خاطئة ومرفوضة تماما، لأن «القصد» الاول والاخير لفعل القرصان الكسب المادي الفردي غير المشروع عن طريق القوة. فما هو وجه المقارنة بينه وبين القصد والكسب الذي يحصله الفدائي؟

أما حلول القوة محل القانون فهذا مدعاة للدهشة، أليس وجود اسرائيل الذي صنعته اوروبا وبريطانيا على وجه التخصيص واميركا على مستوى الربط العضوي، أليس هذا الوجود الذي قام على الغاء وتمزيق وجود شعب احلالا للقوة محل القانون؟. والقرصنة ليس الجوية بل التاريخية والانسانية؟ أما القانون فان من يتحدثون به هم أبعد الناس حقاً بالحديث عنه، اي قانون حاكم بريطانيا وأميركا وبعض دول اوروبا على جريمة الالغاء الوجودي والآلام الحياتية والقهر الانساني الذي عاناه ويعانيه الانسان الفلسطيني منذ ثلاثة وعشرين عاماً.

اذا كان القانون هو العدالة والحق فأين عدالة حق هذا الشعب الذي اعترفت به الامم المتحدة؟. ان اي مواطن اوروبي، بريطاني، أو اميركي مسؤول عن مستوى الانسانية بمساعداته

الاقتصادية والسياسية والعسكرية لاسرائيل. وتزداد درجة مسؤوليته بازدياد موقع المسؤولية الذي يشغله. فالمفكر مثلا أكثر مسؤولية من المواطن العادي. لكأن الانسانية الفلسطينية تريد أن تقول:

اننا نرفض الحوار مع العالم والبندقية او القنبلة في ايدينا، انما هل ترك لنا العالم وضعية اخرى للحوار؟.

ان شباب اليوم خاطفي الطائرات هم اطفال آلام الأمس، اطفال النفي الانكاري القهري؛ ترى ما الذي كانت تنتظره بريطانيا واميركا نتائج فعلهم الاساسي وجود اسرائيل؟ أين الحق في وعد بلفور واي حق كان لبلفور او جورج الخامس في منح الارض الفلسطينية للصهيونية؟ أين الانسانية في مذابح دير ياسين، وكفر قاسم، والآن في غزة والقدس والخليل؟ ما الذي استطاعت الامم المتحدة فعله بادانتها لاسرائيل طوال ثلاثة وعشرين سنة؟ تلك بعض التساؤلات، اجابتها عند كل انسان، أي انسان.

أن جيل الغضب والعنف الحاضر جيل عمره النكبة، جيل اللجوء والتشريد المادي والمعنوي، جيل القيد والنفي، جيل الآلام تمزقيه خلقت وضعاً ومصيراً يستحيل الخلاص منه الا بحمل الصليب. ذلك لا يعني انطفاء صوت الحق والقانون بقدر ما يعني ان الحق والقانون مع الطرف الذي يتحول إلى «ذبيحة» من أجل الحق والقانون ولا يدعيه بالصراخ فقط .

استطاع العادلون من ذوي الاقلام الواعية ان يفهموا. مثل (توينبي) و(راسل) في لحظات عمره الاخيرة. ان بعض جماعات «الهيبيز» يرفضون العمل وهو القيمة الانسانية العظيمة لئلا يتحول عملهم الى «فائض قيمة» يكدسها الرأسماليون ويحولونها الى اسلحة قتل توجه الى الشعوب الاخرى في فيتنام وفلسطين وافريقيا واميركا اللاتينية..

ألا يفهم هؤلاء معنى الحق والانسانية والعدالة بشكل يستحيل مقارنته مع ذوي الحقائب السوداء والاقلام الحمراء؟.

لقد فهموا معادلة المسؤولية الانسانية. مساواة الانسان للانسان. فالانسان الاوروبي، البريطاني او الاميركي لا يفوق الانسان الفيتنامي او الافريقي او العربي الفلسطيني. ولذا فالمسؤولية مسؤولية الجميع.

لقد مات عصر الصمت وعلى كل انسان يعلن موقفه في زمن اصبح فيه «الدم عماد الخلاص» للشعوب المقهورة. عماد عنف فرضته قوة القهر اللاانسانية من أجل قوة القهر الانسانية. والا كيف يتفاعل الحضور الانساني مع منطق السيد ــ العبد؟ مع معادلة الانسان ــ الانسان المضاد؟

II. العنف الكلي:(18)

الظاهرة الإنتحارية الغاء الأنا و ــ الآخر

«أطرقي غير مستقيمة يا آل اسرائيل، أليست طرقكم هي غير المستقيمة؟ انبذوا عنكم جميع معاصيكم التي عصيتم بها واصنعوا لكم قلباً جديداً وروحاً جديدة، فلماذا تموتون يا آل اسرائيل»

[العهد القديم ــ نبوءة حزقيال 30/18 - 31].

13 ــ إدراج ثالث: الكتابة والعنف.

ــ هل يمكن اعتبار الفعل الانتحاري بوصفه لحظة تمرد قصوى على الواقع موقفاً نضالياً؟ أو هو فعل مأساوي يائس؟

ــ بصيغة ثانية... هل ينطوي الانتحار الثوري على بنية عقلانية، فكرية، تطرح افقاً متمرداً للنضال التحرري؟

ــ بصيغة ثالثة... هل الانتحار موقف نضالي مشروع، مبرر، ضروري؟

ــ ما هي دلالات الانتحار كموقف نضالي يفعله المناضل مرة واحدة، اولى اخيرة معاً؟

وهل هو هروب نضالي يدفع كيانه (لا اقول حياته) ثمناً لتقليص المجابهة النضالية؟

هذه التأملات التحليلية محاولة لاستجلاء مضامين التساؤلات. وهي اذ تؤكد بأنها «محاولة» تنشىء نفسها كامكانية تكشف عن البعد العقلاني (النظري) للموقف الانتحاري، لا تدعي استنفادها التام لدلالاته ورؤيته ومضامينه إنما تترك فسحة الاجتهادات والتفسيرات

والتأويلات مفتوحة امام محاولات اخرى سعياً وراء النفاذ الى الغنى الذاتي غير المحدود لهذا الحدث التاريخي المتميز في التاريخ السياسي الفلسطيني ـ وربما ـ العربي المعاصر.

كان الحدث جذرياً. لذلك لا بد للمحاولة من أن تكون جذرية ايضا في بدئها.

المحاولة كتابة. والكتابة صياغة لغوية للحدث الانساني فهل الكتابة ممكنة في زمن الانتحار والعنف؟

اصعب إحراجات «الفكر» محاولة التفكير في زمن العنف والمعاناة، فكيف الحال مع «الكتابة» عنه؟

الامر الذي يثير أمامنا تساؤلا عن ماهية دور الكتابة أثناء الحضور في ـ زمن العنف.. بصيغة ثانية ما هو دور الوعي أثناء العنف، قبله وبعده؟

ما هو دور الكلمة أمام الموت؟

ما هو دور الفكر والفن أمام الفدائي؟

ما هي قيمة مفردات اللغة أمام قيمة تجسيمات الكيان؟

تثير السؤالات الثلاثة ارباكات كثيرة. خاصة حول مشكلة «الكتابة».. الكتابة مشكلة في زمن الانتحار. لكنها ليست مشكلة مغلقة تقود الوعي الى التيه والضياع داخل اشكالات الحدث المروع.. من المبرر أن نسأل، ما هو مصدر أشكال الكتابة ولماذا؟

السبب الذي تتأتى منه اشكالية الكتابة وحيرتها امام مواجهة المأساة يرجع الى الكتابة ذاتها التي ترتبط بمشكلة اكثر عمقا هي العلاقة بين الوعي والانفعال كما يقال بمفردات علم النفس، اللغة والوجود بلغة الفلسفة والميتافيزيقيا.

الكتابة فعل مقاربة مع الحضور في المعاناة عبر المسافة الفاصلة بين الفكر ـ و ـ الموضوع، الوعي ـ و ـ المعاناة، التفسير ـ و ـ التجربة.

يتأسس مشروع الكتابة، شاءت أم أبت، فوق الفسحة الفاصلة بين التطابق في المعاناة والتقارب معها بالتعبير عنها، بواسطة التعبير بها. الكتابة اذن توسط بين الحضور والتعبير. (التوسط ليس الوسطية الاصلاحية، التوسط بالدلالة الفلسفية والعلمية والفنية التشكيلية والتعبيرية هو الطرف الثالث بين طرفين متباعدين جذريا لا يلتقيان الا به).

هكذا يصبح الموضوع معطوفا بواو التوسط على الفكر، العنف معطوفا على الكتابة، الفدائي على الكاتب. الانسان على الانسان.

.. فهل يمكن للفكر ان يقول الكيان؟

وهل يمكن للكتابة ان تقول الانتحار؟

وهل يتطابق الوعي مع الكيان. المبدأ مع الانسان؟

أجابت اول عملية انتحارية فلسطينية (الخالصة) نعم بمطابقة الانتحار.

14 ـ تحديد ثالث: مطابقة الانتحار

الانتحار القصدي مطابقة تامة مع عنف الوطن. لأن الانتحار في دلالته الغائية الموجهة يقوم على افتعال ـ انشاء تطابقي بين الوعي ـ الكيان بحذف واو العطف بينهما. فهو مباشرة كينونية تحذف زمن الانتظار بين العمل والمجابهة. او بين موت فلسطيني خارج ـ الارض وموت فلسطيني داخل ـ الارض.

ألا يكون هذا الفارق هو الفرق الكيفي بين الاغتيال والانتحار؟ بين القتل والانتحار؟

هنا يصبح للموت حكم قيمة أعلى من الحياة، حالة حب لا واقعي لكنه حقيقي لوطن أصبح حلماً أقوى من الوقائع.

الانتحار الثوري خروج من زمن الانتظار بكل ما يحمله من احتمالات تتراوح بين الوطنية والادعاء. الانتحار توتر يحذف زمن التراخي والمهادنة بكل ما تحمله من احتمالات تتراوح بين التعايش والتباعد بين التشيع والاعتزال. بين المخيمات والقصور الصغيرة منها والكبيرة.

بالانتحار ومعه، يمكن تأسيس مقوله عشق الموت كبديل نقضي لـ عشق الحياة.. الانتحار عشق الموت، فمتى يصبح الموت عشقاً؟

الموت اقصى درجات العنف، لكنه ليس عشقاً للعنف. عشق العنف ليس عشقاً للموت. لان عشق العنف يحقق ذاته بفعل ارهابي لا يقصد الموت انما يقصد الحياة بطريقته الخاصة وبمصادرة حياة اخرى واغتصابها لصالحه.

ان عشق الموت هو الفاصل النوعي بين الفداء والارهاب، الفدائي والارهابي. عنف الفداء صوفية التمرد في بحثه عن التأكيد المطلق بالنفي المطلق للأنا والآخر البحث عن الحياة بالموت بعد ان اصبحت الحياة موتا.

لذلك يمكن الاقرار بزمانية خاصة للعنف المطلق فهل يمكن ان تكون له كتابته الخاصة؟

ـ ما هي الكتابة؟

ببساطة!! الكتابة تعبير عن ـ

ما هو العنف؟

العنف تعبير ـ عن. هكذا يلتقي العنف مع الكتابة في انهما «تعبير ـ عن» معاناة ما. تختلف الكتابة عن العنف في اللحظة الاجرائية للتعبير. او لحظة الانتقال من معاناة التعبير عن المعاناة قبل التعبير.

تنتقل الكتابة تعبيراً عن المعاناة بالحرف والمفردات والكلمات. بينما ينتقل العنف المطلق تعبيرا عن المعاناة بـ الكيان نفسه، كيان الأنا وكيان الآخر. بالجسم الانساني ولحمه.

بذلك يتبدى العنف المطلق كمطابقة تامة بين ثورة الكيان بوصفه معاناة وثورة المعاناة بوصفه كيانا.

بينما تتبدى الكتابة كمطابقة نسبية يفصلها الفكر بوصفه تمرداً أمام الكيان وبعده. لذا هي أقل غنى تعبيريا عن السلوك. فهل الكتابة افق من السلوك على صعيد التعبير؟

لقد توصل التحليل الى دائرة مغلقة. بدأ من ارباكات التساؤلات وانتهى الى ارباكات الاغلاق. لذلك لا بد من استعادته مرة ثانية.

من الموضوعات الشائعة الراسخة لدى وعي الكثيرين وصف «العقل» بـ البرودة، و«الفعل» بـ الحرارة. العقلانية هادئة بينما الفعل ثائر.

لكن أليس لدينا كل الحق في السؤال عن مدى صواب هذه الموضوعة؟

ان زمن الانتحار والتمرد يحتمان ذلك لا يفرضانه فحسب.

صحيح ان امتداد الكيان الحسي هو الذي يمنح عقلانية التجريد حرارتها. الاستشهاد يمنح الشهادة دلالتها. الانتحار يمنح المقاومة والرفض حضورهما لكنه صحيح أيضاً من جانب ثان ان الفكر هو الذي يمنح امتداد الكيان حضوره الكيفي لا الكمي فقط. والحرية بوصفها رفضا متمردا هي اشتعال الكينونة الانسانية لتصبح حضوراً شهيداً تلقي كلماته ناراً على الأرض (تشبيه انجيلي).

فعقلانية التمرد ليست صحراء ثلجية باردة، إنما هي عقلانية مشتعلة ثلجها ملتهب. ينبغي على الحياة ان تموت من اجل حياتها ولو عبر فعل الانتحار.

لهذا زمن العنف هو انتحار العنف من أجل السلام، بينما زمن الارهاب انتحار السلام من أجل وهم الحياة. انتحار العنف بعنف الانتحار من اجل الفرح والعدالة والولادة الثانية. وحلم الحرية العظيم لأممية الانسان، حرية اليهودي من الصهيونية وحرية الانسانية من الاستبداد والقهر، وحرية الفلسطيني من السفر بلا هوية. عنف الانتحار زمن الاضطرار واللااختيار من اجل اختيار الحرية.

أما الانتحار بالكلمات، فهو حامل تعبيري يقول عقلانية الامتداد الكياني، من أجل الشفافية القصوى.

لذلك يمكننا أن نتقرى (المس ما هو مجسم نافر) الحضور الانساني غير المنظور خلف حروف الشعارات المنظورة. والكاتب الذي يملك استعداداً كافيا لتجسيم مفرداته بكيانه، يملك استعدادا مماثلا للانتحار بكيانه من اجل مفرداته. لذلك اليس للعقلانية زمانة خاصة تنفصل عن زمن الحضور والفعل كما يروج أصحاب العقلانية الزائفة. التسليمية. فزمانية الفكر بوصفه تجريدا ترتبط ارتباطا بنيويا مع زمنية الفعل بوصفه عنفاً بيده أو بأيدي الآخرين: من انتحار الفلاسفة الى انتحار الأنبياء والصوفية الى انتحار المناضلين.

يصل التحليل بفكرة «الانتحار» الى منعطف جذري للبحث حول العلاقة بين العقلانية، وزمن الانتحار أو العنف بوصفه انتحاراً، بعد إثارة زوبعة من التساؤلات الجذرية:

ـ هل زمن العنف هو زمن الانتحار؟
هل للانتحار عقلانية خاصة؟
ـ هل تقود العقلانية الى المهادنة والمراءاة؟ تستدعي الاجابة تحليلا مفرداً خاصاً. وهذا حديث آخر.

15 ـ تحديد رابع: معادلة عنف الانتحار

توصل التحليل الى إقرار أولي حول امكانية الكتابة في زمن المأساة والعنف.. وذلك بالاستناد الى شرط اساسي يتداخل مع اقرار الكتابة وقرارها هو: اسقاط احكام القيمة (مع وضد، نقد او بين بين).. لأن حكم القيمة (من التقييم) يصادر موضوعه ويغتصبه قبل ان يحاول النفاذ اليه او فهمه. يحكم على الظاهرات قبل أن يراها..

الأمر الذي لا يعني المحايدة التامة انما المحايدة النسبية القصوى التي يحاول التحليل ان يرتفع روحيا اليها فيرى الظاهرات ثم يحكم عليها لأن «الحكم» يتبع «المشاهدة». القاضي القانوني لا يصدر حكمه على قضية الاتهام سلفا قبل تحليلها، انما بعد دراسة تحليلية دقيقة وتمحيص عميق لمجموع الاسباب والعوامل التي ساهمت في تشكيلها وخلقها سواء اكانت ذاتية شخصية او موضوعية اجتماعية. السؤال.. هل يمكن استنفاد جميع الاسباب والدوافع؟.

وبما أن البحث عن «السبب» خطوة بدهية للتحليل العقلاني وتنقيبه المعرفي لفض مبهمات ظاهرات الانسان والكون، لذلك يتهافت (يهدم نفسه بنفسه) حكم القيمة قبل ان يؤسس قيمة حكمه سواء في العلوم الطبيعية او في العلوم الانسانية والمجتمعية. لكن المؤكد من جانب ثان أن إدعاء تحقيق الموضوعية الجذرية فرضية غير مفهومة بالنسبة للعقل المعاصر وفكره، من الرياضيات الى الفيزياء الى علوم الفضاء، لأن علائق الارتياب واللاحتمية وحساب الأخطاء يباطن بنية للمعرفة العلمية وتجاربها. لهذا تبدو محاولة اكثر تطرفا ولا اتساقاً الادعاء بأن الدراسات الانسانية المتعلقة بالانسان وفعله وسلوكه من علم النفس الى علم الاجتماع وعلم الانسان الانتروبولوجيا. بكافة فروعه تتمتع بموضوعية ومحايدة تتخطى موضوعية المعرفة العلمية ومحايدتها المتعلقة بالطبيعة من الفيزياء الى الطب. خاصة وان الدراسات الانسانية ما زالت تحاول تأسيس ذاتها «علماً» لها ما للعلم من قانونية يمكن ترجمتها بمعادلات ورموز حسابية. ضمن هذه الآفاق استعملت مفردة «معادلة» قبل عنف الانتحار. وبربط مفردة معادلة المستعملة في عنوان ثانوي مع مفردة «عقلانية» المستعملة في العنوان الرئيسي لهذه الدراسة التحليلية، يصبح البحث محاولة لقراءة الماهية النفسانية والفلسفية للعنف الفلسطيني. او محاولة لاستقراء «ظاهرة» العنف الفلسطيني الذي وصل ذروته الكيفية في عملية الخالصة (كريات شمونه). بعدئذ، يمكن الكشف عن زمن العنف وإحالته الى الانتحار وارتباطهما مع

عقلانية، نظرية، لها خصائصها. لأن الظاهرات الانسانية أياً كانت لا تتزمن (تحضر في مجرى الزمان) بشكل مجاني ينطلق من الهباء والى الهباء يعود. الفعل الانساني فعل قصدي يتحرك لتحقيق دلالة ما.. معنى ما.. فالفعل الانساني ليس عطالة أو حركة مصمتة عمياء، إنما حركة تعبيرية تقول شيئا او تحاول ان تقول شيئاً. على الاقل، هذا ما تشير اليه الاطروحة الكونية للانسان بوصفه كائنا واعياً، كائناً مفكراً. والفكر هو العقل والعقل هو البحث عن العلة والسبب. وكما تخبرنا حكمة الشعب في بلادنا «إذا عرف السبب بطل العجب». فهل يتعلم اصحاب احكام القيمة من روح الشعب ويبحثون عن السبب قبل ابداء العجب؟

والبحث عن السبب الذي قاد الى النتيجة، الفعل الذي انشأ المفعول، الفاعل،الذي الفعل، قضية تاريخية تجري داخل الزمان. لذلك يستحيل البحث ــ في الظاهرات الانسانية بعزلها عن تاريخها أو زمانها الذي تجلت خلاله. وينطلق البحث التاريخي من حاضر كائن يحيل الى مستقبل سوف يكون وماض كان. بترجمة واقعية: من عنف الانتحار الحاضر الذي نعيشه الى الدولة الفلسطينية العلمانية على الارض الفلسطينية، الى الرحيل الكبير سنة 1948. العنف الفلسطيني وانتحاره الثوري لا يمكن عزله عن تاريخه الذي كان وقصده الذي سوف يكون. لا يولد الانسان عنيفاً بالفطرة. وانما هناك «سبب» يدفعه الى السلوك العنيف رغم رفضنا غير المحدود او المشروط لمبدأ الغاية تبرر الوسيلة الواسطة. لكن الانطلاق من المبدأ السياسي ــ الاجتماعي ــ الاخلاقي الغاية لا تبرر الوسيلة لا يلغي وقوع فعل العنف وحدوثه، كما أنه لا يساعد نظرياً وفعلياً في البحث عن أسبابه ومعالجته ومنع تكراره.

لن يدخل التحليل في عرض مدرسي لتاريخ القضية الفلسطينية ومسألتها، بقدر ما سوف يحاول اكتشاف العوامل التي شكلت خلفية مؤثرة للسلوك التحرري الفلسطيني. والسلوك التحرري سلوك سياسي، لكن ليس كل سلوك تحرري سلوكاً سياسيا بالضرورة. السلوك التحرري الفلسطيني مرتبط صميمياً بفاعله الانساني وحامله: الانسان الفلسطيني. بذلك تتداخل القضية مع الانسان وتلتحم فيه لتصبح القضية انساناً لأن القضية، كل قضية، هي الانسان اولا واخراً. اليس الانسان قضية آخراً واولا ايضاً واسقاط الانسان بحذف فعله وانفعاله وقدرته على الفعل والانفعال، التفكير والتنفيذ، الفهم والحل، يحكم على محاولات التحليل والتقييم. والحكم بالقصور والاملاء والقهر الذي لا يقود الا الى المزيد من سوء التفاهم او هي تلقي على النار زيتا.

تتوفر جدلية عنف الفعل التحرري الفلسطيني بين حدين رئيسيين بينهما علاقة استدعائية هما: «الفصم» و«التمثل». تمتد بين الحدين شبكة الاسباب والنتائج، والسلوك والقصد، الانسان والتاريخ والقضية. لذلك بالنظر لأهميتها الأساسية الجذرية سوف يعرضهما التحليل بفترة خاصة تترجم البنية التكوينية لمعادلة عنف الانتحار بحديها الرئيسيين.

16 ـــ تحديد خامس: من الفصم الى التمثل

القضية الفلسطينية قضية الانسان الفلسطيني لذا هي قضية انسانية. قضية انسان له معاناته واحزانه، رؤاه واحلامه، انفعاله وفعله.

والقضية الفلسطينية قضية تاريخية لها تاريخ. والتاريخ هو الانسان رغم انفصاله عنه بشكل ما، لأن التاريخ قبل ـــ الانسان وبعده. والانسان الفلسطيني، وغير الفلسطيني، وضعية لها حضور معين. والوضعية هي الموقع الذي تتعين وضعية الانسان به.

يرتبط الحاضر الفلسطيني، بموقفه ووضعه، بعنفه وانتحاره، بتجربة فاصلة يعتبر القفز عنها تجاهلا صريحاً أو جهلا مقنعاً لتاريخية القضية الفلسطينية وانسانها هي: الخروج الكبير الأول لسنة 1948 أو ما اسميه بـــ «لحظة الفصم». «كانت سنة 1948» لحظة الفصم بين حدي الوجود لكل شعب: المكان والزمان، الأرض والتاريخ[1]. لقد أحدث الخروج فصماً بين حدي الكيان الفلسطيني الذاتي والموضوعي، الأرض والتاريخ والانسان. بسبب الخروج ظهرت ثنائية الميلاد الفلسطيني:

ـــ انسان فلسطيني ـــ داخل الارض.

ـــ انسان فلسطيني ـــ خارج الارض.

انسان فلسطيني داخل ـــ الارض: وطنه أرض بلا تاريخ، هويته مضاعة بفعل الاغتصاب. تتركز حركة تحرره ونضاله قصدياً نحو اثبات الهوية المسروقة خلال صدام: آني ـــ يومي ـــ لحظي ـــ لحمي مع النفي الصهيوني، يتطلب طرازاً خاصاً من الاحتمال والقدرة وبطولة الحضور المقاوم واستمراريته، دون يأس ولكن بمأساة.. مأساة اغتراب التاريخ، مصادرة التاريخ، اقتلاع التاريخ، سلب التاريخ واغتصابه.. بالتالي هي مأساة التعايش فوق «البعد التجسيدي» للمكان ـــ الارض، وسعي بالموت من أجل الحضور في «البعد التمثيلي» للزمان ـــ التاريخ.. صراع بين الذاكرة وفقدها، الذكر والذكرى، التأثير والآثار، الحياة والتصنيم، النبض والتسكيت، الفلسطيني والصهيوني، الانسانية والعنصرية، جليات وهرتزل وبن جوريون.

.. ان القصد الرئيس والأساسي للصهيونية غسل الذاكرة الفلسطينية ومحوها بالغاء مفرداتها من قلب ترابها الفلسطيني.. ايقاف جدلية التاريخ الفلسطيني بين الأرض والانسان والفكرة. الأمر الذي تؤكده، وتفعله، حفريات الآثار ونبش التراب لمسح الأثر وتثبيت حفريات الذاكرة ونبش الانسان. انها تقلب التراب الفلسطيني لتنتزع القلب الذي يحمله وتقوم بتغيير معالمه بعكس دورته الدموية، فهل تنجح في اقلاب الانسان وقلب عرفانه (لا أقول معرفته) وعلمه المعرفي بذاته، بأرضه، بتاريخه؟ هل تنجح في اثبات الفصام ونفي التمثل؟

لقد أجاب الانسان الفلسطيني حتى الآن بـ لا، من العنف الى الانتحار.

انسان فلسطيني خارج ـ الأرض: وطنه تاريخ بلا أرض، كيانه مضاع بفعل الاغتصاب. وجوده نصفي في فكرة. تتركز حركة تحرره ونضاله قصدياً نحو إثبات نصفه الثاني أرضه المسروقة عبر مواجهة آنية ـ يومية ـ لحظية ـ لحمية مع «النفي القومي» و«النفي الانساني» بعد «المنفى الوطني».. اغترابه ثلاثي مضاعف من الانكار الى الخروج فالتمزق القومي والانساني، الروحي والاجتماعي. تفترض تجربته الاغترابية نوعاً متميزاً من الحمل والفعل والتجاوز. بطولة واقعية الحلم وقدرة الاتصال مع القيامة الثانية دون يأس رغم مأساة الصلب.

اغتراب عن الأرض.. اقتلاع من الأرض.. استلاب الأرض.. وتعايش في «البعد التمثيلي» للزمان ـ التاريخ، وموت يناضل من أجل الحضور فوق «البعد التجسيدي» للمكان ـ الأرض..

صراع الحضور الكلي، النفي الكلي، الاستمرار ضد القطيعة، العودة ضد الخروج، التذكير ضد النسيان، الاحياء ضد الاماتة، التمرد ضد الرضوخ، المواطنة ضد اللجوء، الحرية ضد القيد، التمثل ضد الفصام، الواقع الانساني ضد الواقع الاستعماري، الدولة الفلسطينية العلمانية ضد الدولة الصهيونية العنصرية.. أعظم تجاوز أممي ـ انساني حققته الروح الفلسطينية ووعيها (بعد المقاومة) من أجل خلاصها وخلاص العالم والانسان اليهودي بعماد دمها..

ان القصد الرئيس والأساسي للصهيونية شطب الكيان الفلسطيني واقتلاعه بقطع جذوره وبترها من انسانها وترابها.. كسر جدلية الأرض الفلسطينية بين تاريخها وانسانها، الأمر الذي تبرهن عليه عمليات قلع الانسان من تاريخه لتأكيد اقتلاعه من الأرض. انها تقتلع الانسان لتصادر الأرض التي تحمله ويحملها ثم تقوم بتغيير معالمها بعكس دورتها التاريخية، فهل تنجح الصهيونية في اقتلاع شهودها (لا أقول شهيدها) وشهادتها؟

هل ينجح فعل الانكار الصهيوني، وغير الصهيوني، في حذف الفلسطيني ونفيه أبدأ خارج ـ الأرض؟ بحرقة وإذابته وبعثرته؟

هل ينجح في إثبات فصام «الأمر الواقع» الاستعماري ونفي تمثل واقع الأمر الانساني؟

لقد أجاب الفلسطيني حتى الآن بـ لا، من العنف الى الانتحار.

لكي لا يفقد التحليل اتساقه الواقعي، مقدمة وتجربة ونتيجة، سوف يقترب من الاغتراب الفلسطيني خارج ـ الأرض لاستقرائه ومحاولة النفاذ الى محمولات معادلة عنفه الذي وصل نقطة تمايز كيفي، تستدعي التأمل، في تأكيده لشهوده الوطني والانساني بالانتحار. لأن الانسان الفلسطيني داخل ـ الأرض يعبر عن نفسه وتجربته. ولن يستطيع أيا كان أن ينوب عنه، بل ومن التزييف والادعاء اللاواقعي الزعم بأن هناك من يستطيع أن يفعل ذلك. ولا بد من الاشارة بهذا الصدد الى القدرة الروحية المتفوقة التي يعبر بواسطتها انسان الأرض الفلسطينية عن خبرته

ومعاناته الكيانية اليومية في مأساة صراعه ضد عكس دورته الدموية وغسل ذاكرته بمسح سيمائه المطبوع على صفحة ذرات ترابه.

انتقلت فلسطين بعد الخروج من الآباء الى الأبناء.. حمل الأبناء ميراث حلم الآباء واغترابهم.. ذكريات الوطن والثورة.. نضال نصف قرن انتهى باللجوء بعد الخروج.. جدلية الوطن والأمة.. المسألة الفلسطينية والمسألة القومية والمسألة الأممية الانسانية.. الاغتراب الفلسطيني بتضاعفاته الثلاثية ووقائع فعل الانكار من القانون الى الاجتماع في السياسة الى الكينونة ذاتها.. الفلسطيني خارج ـ الأرض مستثنى، حضور بين القوسين لذلك كان أمراً بدهياً ان يتساوى «عنف فعل» تأكيد الوجود طرداً مع «عنف فعل» نفي الوجود وانكساره. تلك نتيجة متسرعة.. لنتوقف قليلا أمام «الانكار» واستدعاءات «التأكيد» لأن الانكار والتأكيد، النفي والاثبات، الحذف والحضور، الأمر الواقع وواقع الأمر، يمثلان حدود التجربة الفلسطينية وآفاقها الفردية والمجتمعية، انسانياً وتاريخياً. ان السؤال الرئيس لمعادلة العنف الفلسطيني يطرح نفسه على النحو التالي: كيف أصبح العنف الفلسطيني «ظاهرة» قابلة للتكرار بأشكال فعلية متنوعة؟

قبل الاجابة عن هذا السؤال الكيفي، لا بد من إثارة سؤال ثان يسبقه منطقياً وفعلياً هو: لماذا ظهر العنف الفلسطيني ثم أصبح «ظاهرة» تؤكد نفسها بتكرارية تحذف احتمال حدوثها العابر كحادثة غير قابلة للتكرار؟

معلوم أن الظاهرات الانسانية، وغير الانسانية، لا تنشأ من الفراغ والى الفراغ والهباء تعود. والفعل الانساني لا يسلك دون دوافع ومثيرات وبواعث. فهل نشأت ظاهرة العنف الفلسطيني من عندياتها الفلسطينية فقط؟ هل يولد الفلسطيني عنيفاً بالفطرة؟...

تبدأ معادلة التجربة الفلسطينية بـ «فعل الانكار» وفعل الانكار يستدعي فعل الاثبات. انكار القرار الفلسطيني يستدعي اثباته. منذ البدء قام القرار الصهيوني بنفي القرار الفلسطيني وانكاره. وبما أننا سلمنا في احدى بدهيات التحليل بالمطابقة الأساسية بين الانسان والقضية يصبح الحديث عن ـ القضية حديثاً عن ـ الانسان، أو القضية بوصفها تجربة شعورية يعانيها انسان ما. لقد فصلت مؤرخات المسألة الفلسطينية بين القضية والانسان، فصادرت الانسان لحساب «القضية» مما وضع خلفية نظرية لتقييد حركة سفر الانسان الفلسطيني وذبحه (أيلول عمان)، أو شله حسب مقتضيات الموقف. ان الانتقال النوعي من القضية الى التجربة هو الفعل ـ النظري للمقاومة التي نقلت التاريخ الى التاريخ، الركود الى الصيرورة، الشلل الى الفعل، القضية الى الانسان لتصبح القضية انساناً عوضاً عن تصنيم الانسان قضية.

يدل تكرار العنف الفلسطيني بأشكاله المتنوعة المحكومة بقصد واحد، على تحول كيفي

ينقل العنف من كونه «حادثة» الى كونه «ظاهرة» وتتابع ظاهرة العنف الفلسطيني مرتبط جدلياً ـ جذرياً مع ظاهرة عنف الانكار. أعني انكار الفلسطيني وحذفه.

ـ بالنتيجة هل يمكن القول بأن الانكار كان مدخل العنف ومؤسسه؟

ـ الى اي مدى تأسس الانتحار على الانكار؟

ـ بالتالي كيف انتقل العنف الى الانتحار؟

ـ هل الانتحار «موقف» كوني أو سياسي فقط؟

ألا يرتبط الانتحار مع اليأس والمأساة واللاجدوى؟

أسئلة تستدعي سؤالات.. وأجوبة تحيل الى اجابات وتثير في ذاتها اشكالات.

ألم تقدم هذه المحاولة نفسها «كـ محاولة»، تدرك بوعي حاد وتمثل عميق احراج العلاقة بين «الحدث» و«الفكر» والكتابة.. بين الصيرورة والثبات..

أليس الفكر الثوري الحقيقي هو الفكر المتمرد الذي يطرح رؤاه كمشكلات يجسدها العمل الانساني المبدع وفعله في مشروعه العظيم نحو اكتناه الحقيقة وحذف الشر من العالم؟ قهر الغربة، واقتحام الاستغلال والاسترقاق: الديني، الاجتماعي، الطبقي، الثقافي، المعتقدي، السلالي؟

بهذه الآفاق، تقدم المحاولة ذاتها لقراءة العنف الفلسطيني وقد تسنم ذروة تمرده في بحثه عن تخطي الفصام نحو التمثل بواسطة الرفض من العنف الى الانتحار.

III. الأنا والأنا المضادة

الاغتراب(19)

17 ـــ احراج رابع: الحدث والتفسير

الارتباط العلائقي بين الحدث والتفسير، هو العلاقة الحرجة بين التاريخ والتأريخ.. التزمن والتزامن.. الحضور والصيرورة.. المعرفة والزمان.. العقل والتاريخ.. القول والمقول بينهما القائل..

لا بد من التنبيه هنا.. الى أن التشريح المثنوي لجدلية العلاقة وارتكاسها التفاعلي بين الطرفين، هو اقتضاء العرض التحليلي ووجوبه.. لأن التحليل عملية تفكيك وتسطيح.. في نفس الوقت الذي هو فيه، فعل نفاذ وتعميق وتأليف.

إذا تخطينا إطار العرض التقديمي للسطور السابقة، ننتقل من ــ المقدمة الى ــ المباطنة التي تتضمنها مفرداتها.. خاصة مفردة «إحراج»..

البدء من «الاحراج» اعتماد مباشر وإقرار صريح للتساؤل المفتوح.. وإحراجية الاحراج متأتية من إحراج الانتقال من الاحراج بوصفه سبباً أول الى خارج الاحراج لأن فرضية الاحراج كنقطة إنطلاق بمثابة أرض ثابتة أولانية للمعرفة.. والتساؤل الكيفي المبرر الذي يمكن إثارته هنا، كيف يمكننا البناء فوق رمال متحركة؟ بالتالي، هل نستطيع خلق نظرية ــ معرفية للمعرفة الانسانية؟

وهل يمكن إعتماد اللاثبات، الذي يفترض اللايقين ويتضمنه، أرضاً سببية أولانية للثبات البرهاني ويقينه؟ ان ظهور فرضية الاحراج كمباطن أولاني للمعرفة الانسانية إقرار ذاتي بفصام علائقي بين الحدث وتفسيره.. الواقعة وعقلانيتها.. الظاهرة وقانونها رغم التفاعل الارتكاسي بينهما..

وكما أرى، فان تلك العلاقة الحرجة، التساؤلية، بين الحدث وتفسيره، الحدث وتأريخه، الحدث وكتابته أو تدوينه، الحدث وقراءته هي اللحظة العظيمة لمشروع المعرفة الانسانية، في نفس الوقت التي تمثل فيه لحظة المأساة التي يحيل إليها التجريد المبدع للفكر الانساني.. لقد تأله الانسان في المعرفة وفي المعرفة أصبح إنساناً.

لنحاول القيام بترجمة تاريخية بدائلية لمفردات الرؤية الفلسفية المعرفية.. وبما أننا توصلنا الى لحظة الاحراج بوصفها لحظة التساؤل والاستفهام، نرى وعينا أمام التساؤلات التالية:

ـ هل يستطيع التفسير أن يستنفد الحادثة؟
ـ هل في الحادثة فائض يتخطى التفسير؟
ـ هل في التفسير فائض يتخطى الحادثة؟

ـ الى أي مدى يقول التفسير الحادثة ويفسرها؟ بترجمة تساؤلية للمفردات التساؤلية.
ـ هل استطاعت جميع التفسيرات، وهل تستطيع، أن تستنفد كارثة فلسطين ومأساتها؟ حتى العودة ـ الى ـ فلسطين كأمنية قصدية للانسان الفلسطيني ـ والعربي، هل تستطيع أن تمحو آلام الكارثة معاناتها؟.

إن الحضارة الأوروبية ما زالت الى اليوم تستعيد كارثة النازية رغم زوالها السياسي والجغرافي.. ومن الجائز الافتراض، في حدود آفاق المستقبل المنظور، أنها سوف تستمر في استعادتها ومحاولة تفسيرها.. وبما أن الاستعادة عملية تفسير قصدي، فهي اعادة تشكيل يفعلها ما هو كائن بما ـ كان لتطويق مما يجب ان يكون وتخطيطه.. العملية التي تنقل الوعي من حكم الوجود الى حكم القيمة، من المعرفة الفلسفية الى فلسفة التاريخ.. من الكينونة والمعنى الى الأخلاق والقيم.. والنازية بهذا الصدد، ليست سوى محاولة متواضعة جدا بالمقارنة مع مشروع الصهيونية ومرتكزاتها الرؤيوية المعتقدية الصريحة[20].. إن الأساس الأولاني للقصد التاريخي للصهيونية، مصادرة تاريخ الانسان العربي وحضارته التي كانت تمثلا نهائياً لما يسمى بـ «السامية».. مصادرة التكوين الأول للحضارة العربية الاولى والانسان العربي الأول والحامل اللاهوتي العربي الأول ابراهيم.. او الاب الاول للظاهرة الدينية بتجلياتها الثلاثة: اليهودية ـ المسيحية ـ الاسلام. والقرآن صريح في هذه النقطة عندما يقول «ملة ابيكم ابراهيم» اول الحنفاء... ومفهوم العروبة هنا ليس مفهوماً قومياً عنصرياً معتقدياً، انما هو مفهوم حضاري، باعتبار «العروبة» هي التمثل التاريخي النهائي «للسامية» الحضارية.. وبوصفها ـ أي العروبة ـ آخر تجليات السامية الحضارية.. لهذا، لا أرى مبرراً منطقياً وتاريخياً كافياً لاستمرار استعمال مفردة «السامية» للدلالة على الحضارة العربية من منظور اللحظة التاريخية الراهنة...

ولا بد من الانتباه الى بعد عمقي دقيق الى درجة حاسمة: ان افتراض «العروبة» كبديل للسامية بالاستناد الى معطيات تاريخ الحضارة، لا يقود، ومن التهافت أن يقود، الى التسليم

بالتطابق الأولاني ــ الكلي والجذري ــ بين العروبة والدين.. لأن الظاهرة الدينية الثلاثية [اليهودية، المسيحية، الاسلام] إحدى تجليات محمولات العروبة وليس حاملها المطلق.. العروبة هي حامل الدين، وليس العكس، الدين ليس حامل العروبة وإنما محمولها..

لذلك.. فإن الأحزاب العربية أو الكتل السياسية العربية الدينية التي تطابق أولانيا بين «العروبة» و«الدين» هي «صهيونية ــ عربية» في أساس مشروعها التاريخي... كذلك.. الأحزاب أو الكتل السياسية العربية التي تحذف «العروبة» كليا لصالح «الدين» هي «عربية» رغم الطابع الأممي المزيف الذي تتقنع به شكلياً..

عند تلك المشارف الدقيقة، نتوصل الى البعد الثوري ــ الانساني لنظرية «الحضارية العربية». المعاصرة التي تعتبر الدين عاملاً جزئياً يتساوق مع مجموعة عوامل علائقية تلتقي وتتقاطع كإحداثية واحدة هي الثقافة العربية.

ثقافة العروبة المعاصرة من حيث دلالتها التاريخية، لحظة تقدمية ــ انسانية تساهم، عبر تجربتها الحضارية، في التشكيل الأممي لتجربة الانسان الكونية وتاريخها.

لأن «الثقافية العربية» محمول تاريخي لحامل كينوني تاريخي هو «الانسان» ــ العربي.. الانسان حامل القومية... وليست القومية حاملا للانسان.. القومية محمول الانسان... لذلك القومية إصطلاح ــ تاريخي لا طبيعة أبدية مطلقة... والفرد الانساني، الشخص المبدع هو الذي يستطيع أن يبدع وحضارته إنساناً شمولياً...

ويكمن إدراك التمايز الكيفي بين العنصرية [السلالية، الثقافية، الدينية] والأممية، بين الاستبداد والحرية، الرؤية المعتقدية والرؤية الاجمالية، بين التفسير الاطلاقي للحدث والتفسير النسبي الامكاني له، في المسافة العلائقية الفاصلة ــ الواصلة بين الطرف الاول والطرف الثاني..

ــ التفسير الأول لا علمي، وهمي ــ خرافي.. متهافت.

ــ التفسير الثاني علمي، يحتوي اليقين البرهاني ــ العلماني ويتجاوزه الى إمكاناته الأكثر رغم مأساوية الحدث ولا عقلانية بعض أبعاده...

فالديمومة التاريخية للحدث، ترتبط مع الكيف التفسيري له.. والادراك الأولاني للبعد اللاعقلاني المباطن للمعرفة التفسيرية، والديمومة التاريخية أيضاً، لحظة بنيوية أساسية لحركة الفعل الانساني وصيرورته ــ نحو ــ الحرية...

وبالارتكاس الجدلي المتفاعل بين الحدث والتفسير يبدأ الفعل الاقتصادي السياسي، الاجتماعي، الثقافي.. بمفردة واحدة، لأن التحرر الحضاري يفترض تمرداً حضارياً يؤكده حضور الانسان وفعله تاريخياً، وتفسيراً نظرياً ومعرفياً...

18 ـ اللاموضوعية

هل تنتفي موضوعية المعرفة إذا كان الباحث طرفا في القضية المبحوثة؟ السؤال الأكثر سبقاً منطقياً الذي يحيل إليه السؤال الأول:

هل «الموضوعية» هي «المحايدة» المطلقة بين الباحث و«الظاهرة»؟ بترجمة تاريخية.. هل تلغي ـ فلسطينيتي ـ إمكانياتي المعرفية الموضوعية في القضية الفلسطينية؟

بصياغة ثانية الى أي مدى يمكن أن تؤثر فلسطينيتي على موضوعية تحليلي المفتوح في اغتراب الانسان الفلسطيني بين التاريخ والأرض؟

الانسان كائن نسبي... بذلك تسقط المحايدة المطلقة الجذرية... لأن النسبية مفهوم علائقي يشير الى حضور الانسان ـ التزمني ـ في تزأمن علائقي تاريخي ـ انساني بين الأنا ـ النحن.. الشخص ـ المجتمع ـ التاريخ...

ولو حاولنا الدخول الى حيثيات المسألة المطروحة.. نجد ان مباشرتها المعرفية على ضوء العلم الوضعي هو المدخل الأكثر عقلانية ـ موضوعية باعتباره انموذجها التام من الاشتقاق اللساني الى الدلالة العلمانية..

(*) «الموضوعية» صفة «الموضوع».. و«الموضوع» هو الشيء المنفصل عن «الذات» الذي اتخذ وضعاً. خاصاً. الموضوع منفصل عنك. أمامك. هناك. Object في اللغات الأوروبية، تحمل الدلالة ذاتها.

فإذا كانت «الذاتية» تشير الى مطابقة الذات لذاتها، و«الموضوعية» مطابقة الموضوع لوضعيته، فان العلاقة بين الذاتية والموضوعية علاقة اقتراب...

فالفارق الكيفي بين الموضوعية والذاتية والعكس الذاتية والموضوعية فارق المطابقة والاقتراب. العالم أو الباحث، يقترب من الظاهرة ولا يتطابق معها.. لذلك كانت فسحة الاحراج بين الاقتراب والمطابقة مصدر قوة المعرفة الانسانية وضعفها معاً..

النسبية في الفيزياء والرياضيات، ليست سوى الترجمة العلمية لمفهوم «الاقتراب» الذي يتأسس على المسافة الاحتمالية.. وحساب الاحتمالات، ليس سوى الترجمة الرياضية الرقمية للاقتراب الاحتمالي..

لقد توصل الفكر المعاصر الى فكرة «الظاهرة».. وفكرة الظاهرة أساس منطقي علمي قوامه «الموضوعية».. على الأقل داخل حدود العلم الوضعي وآفاقه..

لكن فكرة «الظاهرة» تختلف ـ بالنسبة ـ للعلوم الانسانية عنها في العلوم الوضعية...

لأن الانسان هو موضوع العلوم الانسانية التي تدرس سلوكه وفعالياته المتنوعة الأنماط داخل الكون.. سواء أكانت تلك الفعاليات والنشاطات، نظرية أو عملية، تفعلها الكينونة الانسانية ـ الواعية، الأنا ـ الواعية بحكم حضورها الكينوني ـ في ـ الكون..

فإذا كانت فكرة الاحتمالات دخلت الأفق الكلي للعلم التجريبي الوضعي ـ الموضوعي لتؤكد نسبية المعالجة التحليلية لظاهرات الطبيعة، وتبرهن على مداخلة نسبية مئوية من الخطأ الحتمي المرتكب في التجربة المخبرية واليقين الرياضي... والخطأ الحتمي هو الخطأ الذي لا يمكن تجنبه أو القفز عنه... إذا كانت تلك حال العلم الوضعي من الفيزياء الى الرياضة، فكيف هي الحال في علوم الانسان التي لم تصبح «علوماً» بعد.. علوماً بالدلالة الوضعية المفردة «علم».. Science... بالنتيجة.. أصبح الباحث ـ الدارس المعاصر جزءاً من الظاهرة المدروسة ووسائل بحثها.. (ميكانيك الكم، الميكانيك الموجية). لقد داخلت إحتمالات الارتياب واللاحتمية العلم الوضعي المعاصر والنظرية الذرية للوجود، مما ألغى مرة ولكل مرة فكرة «المحايدة» المطلقة بين الباحث والظاهرة، بين العالم وموضوعه ووسائله الأداتية الاجرائية..

مرة ثانية.. إذا كانت تلك حال العلم الوضعي فكيف يمكن أن تكون حال العلوم الانسانية حيث الانسان هو الظاهرة الدارسة والمدروسة، الباحث وموضوع البحث، المطابقة والاقتراب، الذاتية والمضوعية..؟؟؟

إن لا موضوعية العلوم الانسانية لا يبرهن على «ذاتيتها» المغلقة.. لأن الذاتية المغلقة تحذف إمكانات البحث في ـ الظاهرة الانسانية حينما تضعها أولانياً خارج حدود المعرفة بسبب الحالة المستعصية لطرفي البحث، الأنا ـ الذاتية والأنا الموضوعية..

لكن بناء نظرية المعرفة على أسس فرضية تساؤلية إحتمالية لا يلغي إمكانات البحث العلمي أو يحذفها أو يغلقها برتاج المحال، وإنما يؤسسها ويفتحها على لا تناهي إمكانها.. وارتفاع نسبة المباطنة الاحتمالية في العلوم الانسانية هي إشارة الى تمايز مناهج بحثها بالاستناد الى التمايز الأولاني لموضوعها، «الظاهرة الانسانية».

بذلك تصبح «اللاموضوعية» في «تفسير» «الحدث» التاريخي وتحليله، حاملا لمعرفة احتمالية تقترب من موضوعها دون أن تفترض استنفاده او تزعمه.. أما فيما يتعلق بالانتماء التاريخي الوراثي للباحث أو المفكر فهو مدخل اقترابي يغني تفسيره الاحتمالي لتاريخه وأحداثه من جانب ايجابي.. والنتائج التي تتوصل اليها تحليلاته ورؤاه هي المرتكز الثابت للحكم على محاولته..

فالمعاناة الذاتية للمشكلة بالحضور التطابقي فيها كحدث لا ينفي إمكان التباعد الاقترابي الموضوعي معها كتفسير.. وبمفردات تاريخية وطنية.. تصبح الفلسطينية وكارثتها لحظة إيجابية في محاولة إستجلاء إغتراب إنسانها بين الأرض والتاريخ.

19 ـ ادراج خامس: الموضوع

توصل التحليل حتى الآن، الى أوليات الأسس المنهجية التي سوف يعتمدها البحث في إغتراب الانسان الفلسطيني بين الأرض والتاريخ..

إنتهى الاحراج الأول الى الارتباط الأولاني بين الحدث والتفسير بالارتكاز الأولاني على حاملهما وفاعلهما الكينوني الذي دعوته «حضور الانسان»... بدون حضور الانسان تسكن الصيرورة التاريخية للحدث وكيفيته التفسيرية التي تعيد تشكيلة خلقه وإبداعه..

وانتهى الاحراج الثاني، الى إقرار اللاموضوعية كموضوعية إحتمالية تقترب في تفسيرها من الحدث ولا تتطابق تماثلياً معه.. رغم التطابق الكينوني الذي يشير إليه يتضمنه، «الحضور»، الموضوعي للحدث..

فاللاموضوعية، كموضوعية، صفة لموصوف يحملها هو الحضور الموضوعي.. والحضور الموضوعي حدث في ـــ موضوع.. وقد جاءت اللحظة التي يجب الدخول عبرها الى «الموضوع» بالاستناد الى معطيات أفكار التحليل ورؤاه..

تدل مفردة «الموضوع» داخل سياق التحليل على:

«الانسان الفلسطيني».. الانسان الفلسطيني الواقعي، الذي يعيش، يعاني، وينبض.. وبما أن التفكير فعالية تنتقل من العيني الى المجرد، من الحدث الى التفسير، لذلك يتمحور المؤشر الدلالي لمفردة «الموضوع» على «حضور الانسان الفلسطيني» بوصفه حضوراً إغترابياً.. وفرضية الاغتراب «فرضية» تحاول أن تقول الحدث الحضوري الواقعي، العيني، وتفسره.. ولا بد من التوكيد على فرضية الفرضية لاستبعاد كافة الاحتمالات المعتقدية ـــ المطلقة للمصادرة والمسلمة.. ولكي لا ينتقل اللاهوت من لاهوت الدين الى لاهوت العقل (معتقدية العلم) الى لاهوت التاريخ (حتمية التاريخ) الى لاهوت الانسان والوطن (فلسفة التاريخ وأحكام القيمة)..

الانسان الفلسطيني «قضية» ـــ حاضرة.. لها ما للحضور الانساني من إحراجات وخصوصية وشمولية..

ويجيء إحراج تناول «قضية» الانسان الفلسطيني كـــ «موضوع» من الحضور التزمني العيني المباشر له.. فالموضوع ما زال «حدثاً» دمويا ساخناً يقوله «الشعر» و«الكتابة السياسية» اليومية والآنية، القصة القصيرة والرواية شبه الطويلة والمسرحية.. بمفردات أخرى.. ما زال «الحدث» ـــ الموضوعي. فعلا وفناً.. بينما يقتضي «التفسير» الفلسفي مسافة لأن التحليل الفلسفي والنفسي، أو التحليل الحضاري عموماً متعذر في قلب أثنائية الفعل.. والتعبير الكلامي الانساني الأحادي الذي تتطابق وظيفته مع إبداعه الأثنائي من قلب الفعل ،الشعر،.. الشعر هو ملحمة القول والفعل، القول فعلاً والفعل قولا. يستطيع الشعر أن يترافق مع الحضور ويتزمن فيه.. بينما لا تستطيع الفنون التعبيرية الانسانية الاخرى ان تقوم بنفس الفعل التطابقي بين الحدث والتعبير.. وتصل الاحراجية الى ذروة مأساتها لدى الكتابة الفلسفية.. وكتابات التأريخ.. إلا أن «الموضوع» المطروح للبحث ليس موضوعاً «تأريخياً» لسلسلة متتابعة من الأحداث.. وانما هو موضوع يفترض «حضوراً» صيرورياً بين الحدث وتفسيره.. المعاناة

وكتابتها.. لذلك، لا أقف الى جانب وجهة النظر التي تفترض مسافة ثلجية باردة بين موضوعية ــ الموضوع وفكره.. لأن مسافة الفكر اللاموضوعي الذي يتمثل موضوعه ويتزامن حضورياً معه هي فسحة الارتكاس الجدلي النقضي وصراعه الكينوني.. لهذا فان «الكتابة» عن ــ حركة تاريخية ــ أو ظاهرة تاريخية ليست سياسية بالضرورة المطلقة.. وإن كانت سياسية بشكل ما.. لأن الكتابة السياسية تعبير عن الفعل السياسي.. والفعل السياسي تحقيق إجرائي ــ سلوكي لفكرة سياسية.. والفكرة السياسية حلقة جزئية من حلقة كلية يحملها الانسان الذي يفعل، الفاعل في جوانبه أناه المفكرة وبنياتها الثقافية المستمدة من تاريخ سيرورة الشخص التربوية والتعليمية.

بذلك يتضح، أن الكتابة «تاريخ».. بينما التدوين «تأريخ».. والسيرورة هي الانتقال الكيفي والكمي معاً من التأريخ الى التاريخ، من التدوين الى الكتابة.. والفارق بين الكتابة السياسية وغير السياسية فارق بالدرجة لا بالنوع من حيث المقدمات وفارق بالكيف والنوع من حيث النتائج والاحالات.. فالكتابة عن ــ موضوع الاغتراب الفلسطيني وظاهراته محاولة نظرية في «الفكر الموضوعي» رغم احراجات مشروع المعرفة التي تصبح الكتابة بعداً من أبعادها ومشكلاتها، إشكالية الانتقال من المعاناة الى التفسير، وجدلية العلاقة التمثيلية والنقضية بين الطرفين.. عند هذه الحدود أرى بأن الفكر كتابة فاعلة في سيرورة التاريخ.. والمفكر فاعل، وشهيد أحياناً، لا مشاهد متفرج فحسب..

20 ــ احراج سادس: التفسير ــ التغيير

هل يمكن للتحليل الفلسفي، والى أي مدى يستطيع، إنشاء ذاته داخل أثنائية الحدث التاريخي، بإحداث الواقعي إحداثاً متعالياً؟.

بصيغة ثانية.. ــ هل تستطيع الأنا المفكرة تمثل إرباكات الحضور العيني للحدث تمثلا تجريدياً ،متعالياً، يعيد تشكيله «موضوعا» يقبل التحليل ويحتمل النفاذ؟

بصيغة ثالثة.. ــ كيف يمكن الانتقال من مستوى الفعل السياسي الى مستوى الوعي الفلسفي لظاهرة تاريخية. من حيث الأساس بالدلالة البنيوية لهذه المفردة،؟..

ــ هل تستنفد «السياسة» بوصفها فعلا وفكراً «كلية» الحدث التاريخي، وفعل الانسان في التاريخ؟

- من حيث التعبير..

ــ هل مفردة «الفعل» مقيدة من الناحية الدلالية ومطوقة ضمن إسار ما هو آني ــ مباشر يقع تحت الحس والنظر واقعاً مرئياً وملموساً؟

- بتركيب مجموع التصورات..

ـ هل «الفعل السياسي»، الذي يمارس تأثيراً واقعياً مباشراً على الانسان والعالم، يستبعد أثناء فعليته، قبلها أوبعدها، «الفعل العقلي» الذي يمارس تأثيراً تجريدياً (متعالياً) على الانسان والعالم؟

● بترجمة أكثر اختزالا..

ـ هل يصادر التغيير السياسي التفسير الفلسفي ويلغيه؟

وهل مباشرة التغيير، تغير العالم، تمنحه سبقاً أولانياً على التفسير؟

● من حيث نقطة الانطلاق..

ـ هل يباشر «التفسير» تغييريته من ذاته؟

ـ هل يباشر «التفسير» تفسيره من ذاته؟

التفسير والتغيير عمليتان زمانيتان تحدثان في ـ التاريخ وترتبطان أولانياً مع الانسان حاملهما. فإذا كان «تغيير» العالم من أجل الانسان، فبالانسان ذاته يتم تغيير العالم ويحدث. واذا كان «التفسير» تفسيراً لصالح الانسان، فمن «وعي» الانسان يولد التفسير ويظهر.

ان الذهنية التصنيفية الكسولة التي تلعب على سطح ظاهرات الكون والانسان، هي الخلاقة الدائمة لفرضيات السبق بين «التفسير والتغيير». فاذا كانت «الطبيعة» تملي شروطها على «وعي» الانسان وحاجاته، فان وعي الانسان هو الذي يملي تعاليمه على الطبيعة والحاجة معاً، كما يعيد تشكيلهما لصالحه.

تبقى، مع ذلك، السؤالات الاعتراضية قائمة لأنها تستمد مشروعيتها من جدية النقض، وارتكاساتها التي تحكم علاقة المعاناة والتعبير، الحضور والتفسير، الحدث والموضوع، الزمان والمعرفة، التاريخ والعقل، السياسي والفيلسوف.

بل الأكثر من هذا.. لا تبقى تلك التساؤلات فقط وإنما تتضاعف بمتوالية هندسية لأنها تتمتع بقابلية التوالد بطريقة الانشطار اللامتناهي في مماثلة عادلة موازية، ومساوقة، للانشطار النووي وتفاعلاته.

إن الاصرار المستمر على طرح «المشكلة» يشير الى مدى «اشكاليتها»، في تزامن واحد مع توكيد امكانية المعرفة مع حضور الاحراجات، لذلك تصبح «المعرفة» احتمالية «تقترب من موضوعها دون أن تفترض استنفاده أو تزعمه»، ويتحول «فكر العقل» الى فرضية تحيل الى فرضيات في نهاية برهانها لا الى نتيجة يقينية مطلقة معزولة عن صيرورة الوعي التاريخية مقطوعة عنها. أما الكتابة فتتحدد «كـ توسط بين الحضور والتعبير»، أو هي «فعل مقاربة مع الحضور في المعاناة عبر المسافة الفاصلة بين الفكر/ الموضوع، التفسير/ التجربة.. ولا بد من الانتباه الى مفهوم «التوسط الفلسفي». فالتوسط الفلسفي ليس «وسطية اصلاحية» معتدلة توفيقية، انما هو حامل ثالث، طرف ثالث، مستوى ثالث، وبعد ثالث، تستعيد طرفين متباعدين

أو أكثر استعادة نوعية خلاقة أخرى. فالكتابة الفلسفية، والتحليل الفلسفي، بعد القراءة الفلسفية، «للحدث» الفلسفي كواقع تاريخي، هي فعل «احداث» فلسفي لواقعية الاغتراب الفلسطيني. أو بصياغة اكثر دقة، هي «رفع» كلي لمضارع سياسي وتحويل له من مستواه السياسي الى المستوى الفلسفي، من خصوصيته الوطنية الى أمميته الكينونية، من مسألة الحرية السياسية الى مسألة الحرية الفلسفية.. لأن «فعل التفلسف» بوصفه حاملا لثورة الانسان الكلية على أنماط استغلال الانسان وقهره انما يكشف عن المضمون الأممي لمحاولة العدالة المطلقة وحذف الشر من العالم وقهر القهر الواقعي والماورائي (الميتافيزيقي) معاً.. لقد ولد اغتراب الانسان من الحضور الانساني في العالم. جاء الاغتراب الى التاريخ من التاريخ ذاته.

21 ــ تحديد سادس: حضور الإغتراب

يتألف تركيب «حضور/ الاغتراب» من مفردتين هما «حضور» و«الاغتراب»، فهل تنطوي الدلالة اللسانية لهما على إحالات فلسفية تبدأ من «واقعية الحدث» التاريخي ثم ترفعه الى كليته الأممية والكينونية؟ بالتالي هل يتضمن الاغتراب الفلسطيني مستوى فلسفياً لا يستنفده مستوى الفعل السياسي الراهن؟

إن تفكيك دلالات كل مفردة على حدة يشكل مدخلا أولياً لاستكناه احالتها الكينونية ومحورها مشكلة العلاقة بين اللغة/ الوجود إضافة الى مستوياتها الواقعية الاخرى: (السياسية، الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية) أي تجلياتها الزمانية وقائعاً وظاهرات.

(أ) ــ مفردة «حضور»:

الاشتقاق من حضر، يحضر، فهو حاضر، وهم حضور. منها التحضر والحضارة. ومنها، محضر جمعها محاضر، وهي مفردة بنيوية تشير الى حضور المعلومات أو الناس في حاضر مضى: يقال:

ــ محضر البناء.

ــ محضر الجلسة.

ــ محضر = اجتماع بمعنى الحضور. (منها محاضرة أي حضور المعرفة بعد تحضيرها من قبل محاضر).

الحضارة، والتحضر، بمعنى التمدين أي الوجود في مدينة حضارية. والعرب تقول «الحضر» كمقابل «للبدو» بالتالي «الحضارة» هي المضارع المرفوع للبداوة. و«الحاضرة» هي مكان الحضور الحضاري التي تشير الى الاستقرار والازدهار، بينما تشير البداوة الى التنقل والترحال. أما «الحاضر» فهو الراهن، الحالي. تتألف مستويات مفردة «حضور» الزمانية، المكانية، الثقافية،

وتلتقي في إحالة أولانية تشير الى حاملها «الانسان». أو أن جميع الدلالات اللسانية والكينونية للمفردة تحيل الى حاملها الكلي «الانسان»، الانسان هو الذي «يحضر» ويغيب، يتحضر او يتمدين خارجاً مرفوعاً من مستوى الى مستوى آخر. البدوي اللامتحضر غائب ـ عن المدينة، والمتحضر حاضر فيها. يعنينا هنا استعمال مفردة «حضور» ودلالتها.

«حضور» بمعنى القائم الحاضر راهناً متزمناً آنياً الآن، و«حضور» بصيغة جمع «حضر» فهو حاضر وهم حضور. وبما أن المفردة غير متعينة بـ «الـ» التعريف فهي تستمد تعينها وتصريفها من ما بعدها «الاغتراب». حضور الاغتراب الفلسفي «ظاهرة جمعية» حاضرة في الآن. من البداهة الاقرار بأن الاغتراب الوطني السياسي لا يظهر في التاريخ إلا «جمعياً»، لأنه يجيء من التاريخ أي «التزمن» بينما الاغتراب الفلسفي (الميتافيزيقي) على مستوى الزمان أو كلية التاريخ.

(ب) ـ مفردة «الاغتراب»

مصدرها غرب، يغرب، فهو غارب، وغريب ومغترب. منها المغترب، الغريب، صفته «الغربة» مكان اغترابه. الغريب هو اللامنتمي الى موطن أو مجتمع. الاغتراب تجربة انسلاخ وقطيعة. إذا ربطنا بين الدلالتين الزمنية والكينونية، بين حركة الشمس الغاربة التي يتبع غروبها حلول ظلمة الليل، وبين الدلالة الشعورية للاغتراب يمكن للفكر أن يقرأ دلالة الاغتراب بسبر أكثر عمقاً. الاغتراب مغادرة موطن التعين الى ضياع اللاتعين.

والاغتراب بوصفه مفهوماً كلياً ـ شمولياً ـ اشكالياً هو مفهوم حديث ـ معاصر. أما بوصفه حالة ـ تجربة ـ معاناة فيمكن الافتراض بأنه مباطن ـ متزامن متداخل مرافق للوضع الواقعي ـ المتعالي للانسان مذ كان انساناً في الزمان. لقد حدثت إثارات متنوعة له في عصور مختلفة لكنه لم يتحول الى مفهوم مركزي الا مع فلسفة القرن التاسع عشر والعشرين، خاصة الهيجلية، الماركسية والوجودية.

وبإضافة مفردة «حضور» الى «الاغتراب» يتوصل الوعي الى المستوى الدلالي الجذري له: حضور الاغتراب هو معاناة الفصم واللاانتماء. أو هو اللحظة اللاانتمائية زمانياً، مكانياً، شعورياً ووعياً.

ويفترض الفصم من حيث هو «قطيعة» ـ عن، تواصلا سابقاً ـ مع، أو بوصفه «ضياعاً» بحثاً ـ عن، لأن القطيعة والضياع لا يحدثان في فراغ الزمان والمكان، الشعور والوعي، «الحكم» و«القيمة».

حضور الاغتراب، يرفع مضارع الانتماء الزمني ـ المكاني، التاريخ والأرض، الكيان التأريخي والكيان التجسيدي، الى قطيعة مزدوجة بين كيان التمثل وكيان التمثيل. بالنتيجة

يحول «انسان الاغتراب» القائم الى اللاقائم، الانتماء الى اللاانتماء، المواطن الى لاجىء، الهوية الى ضياع، الاجتماع الى شتات، المنزل الى مخيم، الاستقرار الى نفي، المدينة الى تجمع، التعين الى لا تعين.

تنتقل «الـ» التعريف من الحضور الى الاغتراب ليصبح حضوراً مغفلاً يستمد تعريفه من «الاغتراب» اغترابه وباضافة مفردة «الفلسطيني» الذي يتمحور التحليل حوله. أو هو يقرأ الاغتراب الفلسطيني الذي ما زال حاضراً آنياً متآنياً (من الآن) في حضور الانسان حامل الاغتراب الفلسطيني وغير الفلسطيني:.. الانسان اليهودي، الصهيوني ـ الانسان العربي ـ الانسان الأممي حيثما كان.

لذا يرسم منهج التفسير الأحدي حول نفسه دائرة استحالية مغلقة في محاولته تفسير ظاهرات الانسان من زاوية واحدة، لأن «الظاهرة» لا تنشأ بسبب أحادي يشكل طبيعتها المطلقة الوحيدة، وانما تنشأ من مجموعة أسباب وشروط تزامنت فشكلت ظاهرة متزمنة ترتد الى تزامنات علائقية نسبية تخضع لصيرورة التاريخ.

لذلك يتبدى أمراً بالغ السطحية الفصل بين حضور الاغتراب الفلسطيني والاغتراب اليهودي ـ الصهيوني داخل اسرائيل، كما يتبدى أمراً اكثر تفوقاً في سطحيته وسذاجته الفصل التام بين الاغترابين واغتراب انسان العالم المتخلف وانسان العالم المتقدم في نهاية التسلسل.

عندما يصل التحليل الى «التعميم» والتعميم الى «الكلية» يتحول الاشكال الى فرضية، الحدث الى ظاهرة، الحضور الى موضوع، مما يعطي «الفعل السياسي» للتغيير واقعيته كما يمنح الفعل العقلاني «للتحليل الفلسفي» نفاذه ومبرراته، ونظريات «العلم» أسسها، وفعل الكتابة عن الاغتراب الفلسطيني مشروعيته كمحاولة نظرية في الفكر الموضوعي أو الفكر الكلي، أو الأنا بوصفها نحن، المفردة بوصفها عبارة، الكلمة بوصفها لغة، الحدث بوصفه احداثاً، وهو البعد الأممي الكلي للاغتراب الفلسطيني في شموليته. بعد وصول التحليل الى أفق الشمولية، يقف أمام سؤال كيفي حول الظهور التاريخي لحضور الاغتراب الفلسطيني.. كيف جاء، حضر، الاغتراب الى أرض فلسطين وتاريخها؟

كان «الاغتراب» على أرض كنعان والعالم «انتماء» قبل أن تبدأ الصهيونية مفرداتها الحلولية من حيث هي تمثل خلاق لأعلى مراحل قهر الانسان للانسان[21].

جاء «الاغتراب» الى أرض كنعان برجعة مأساة. لم تكن «اسرائيل» رجعة تناسخية تابعة لحالة «تأريخية» بدئية كانت قبلا. وانما جاءت «اسرائيل» من فكرة حلم استيطاني تتجسد ترجمته بوقائع الجغرافيا الاقتصادية[22].

ــ الجغرافيا العامة: موقع فلسطين الاستراتيجي العام.

ــ الجغرافيا السياسية: تقسيم العالم العربي ــ قلعة امامية في وجه النقيض الاشتراكي ــ

قلعة مضادة نحو دول الشرق وجنوب الشرق، ونافذة خاصة نحو افريقيا والمحيط الهندي.

ــ الجغرافيا الاقتصادية: السوق التجارية، المواد الاولية، خاصة البترول ودور البطولة. لذا ليس من قبيل الصدفة التحام فلسطين والبترول أو تمدد فلسطين بترولا والبترول فلسطينا.

ــ الجغرافيا اللاهوتية: محمولات تبريرية لواقع الاقتصاد السياسي.

ــ الجغرافيا التاريخية: تقمص لصيرورة تاريخ أرض فلسطين بحثاً عن استعادة وقائعية لحلم تتطابق هويته مع ذاتية التبشير الاقتصادي بل هي هو، وهو هي.

دخل حضور الاغتراب الى أرض كنعان مع الصهيونية ليؤسس اغتراباً نوعياً جديداً للانسان اليهودي في مواطن حضوره ويتحول الانتماء الفلسطيني في موطن حضوره الى حضور اغترابي داخل الوطن واغتراب الحضور خارج الوطن.

فيما يتعلق بالانسان اليهودي، قدمت الصهيونية له «خلاصاً» يعيده الى اغتراب ويستعيده في مأساة ومعاناة. على هذا النحو امتزج داخل الخلاص الصهيوني اللاهوت مع السياسة مع الاقتصاد مع فرضية تأريخية استيطانية، ليتخارج خلاصاً زائفاً هو اغتراب في جوهره الأولاني. ربما كانت مرة اولى في تأريخ نظريات «الخلاص» السياسية واللاهوتية والمجتمعية تتطابق هوية الخلاص مع هوية الاغتراب تطابقاً حملياً بحيث يصبح الخلاص محمولا والاغتراب حاملا. لذلك كان أمراً منطقياً بالاستناد الى مقدمات تتمتع بخصائص ذاتية من هذا النوع، أن يحمل الخلاص الصهيوني الى الانسان اليهودي عذاباً عوضاً عن السعادة، وموتاً عوضاً عن الحياة. لقد حمل السم عسلا. لأن على الصهيوني تقديم حياته، كيانه الذاتي والموضوعي ضحية في سبيل تحقيق حلم اقتصادي جغرافي يتقمص لاهوتاً. وربما كانت أعمق مفارقات التاريخ السياسي للقرن العشرين ــ رغم اجابات تحليلات التاريخ السياسي والاقتصادي الصحيحة نسبياً ــ أن تتحول «اليهودية» الى «صهيونية» لتمثل عندئذ الحامل المطلق لتجربة قهر الانسان للانسان التي تسمى حسب مصطلحات السياسة «استعماراً».

تداخلت هوية الاغتراب القادم مع هوية الاغتراب القائم، الغزو مع التخلف، وتطابقا في حضور تمامي شكل حالة فصم الانسان وزمنه الاغترابي الثنائي عن كلية الكيان: الارض والتاريخ، فكانت مثنوية الميلاد الفلسطيني:

ــ اغتراب داخل الوطن.

ــ اغتراب خارج الوطن.

إن التمييز بين نمطي الاغتراب وحالتيه فرضية أولانية لاستيعابه وتمثله واقعاً وفكراً.

رحل الفلسطيني نحو غربة الغروب مسافراً مزدوجاً في زمن عتمة ليل ينتظر نهاراً قادماً. رحل ولم يمت. يمكن الافتراض بأن الموت ــ الابادة الجسدية والنفسية هو القصد الموجه للاستيطان والاستيطان المعكوس.

كان «حدث» الخروج سنة 1948 فصماً بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، المكان والزمان والانسان: داخلياً وخارجياً.

ـ الداخلي: حامل البعد التجسيدي للكيان، كيانه التمثيلي (التاريخي) مضاع. هويته مسروقة. مأساته حضوره في استلاب وعيه وواقعه. صراعه بين:

ذاكرة الذكر والذكرى، تأثير الأثر والآثار، حياة النبض والتصنيم، انسانية الوطن والعنصرية.

لذلك تركز قصد الصهيونية منذ البدء على ايقاف جدلية التاريخ الفلسطيني بين الأرض/ الانسان/ والفكرة، فصم الحدوث عن الاحداث بواسطة الخروج الكلي من فلسطين المكان وفلسطين الزمان وفلسطين الانسان بالتالي فلسطين الفكرة. والخروج الفلسطيني من المكان والزمان هو الخروج الكنعاني المصغر للخروج الأكبر أعني احتمال الفناء التاريخي.

صراع يتمدد بين تزمنات الكيان والوعي ويمتد من «اللغة» الى «الاجتماع» و«التاريخ». نقض اصطناعي مع حضور الاغتراب الذي فصم الانتماء وحوله الى اغتراب حضور كشف عنه بمستوياته الكلية من الحياة اليومية البسيطة العادية الى تجريدات ،متعاليات، الفكر العلمي وإحالات الفكر الفلسفي.

22 ـ تحديد سابع: اغتراب الحضور

تتضح نقطة الفرق بين حضور الاغتراب واغتراب الحضور بانتقال «ال» التعريف، التعين، من مفردة الاغتراب الى مفردة الحضور في المستوى اللساني الذي يقول تعبيراً متعالياً ما هو واقع كينوني حاضر، أو ما هو داخلي وما هو خارجي. بصيغة أكثر مباشرة، هي نقطة الفارق في زاوية الرؤية بين الانسان الفلسطيني داخل الوطن ـ المتداخل والانسان الفلسطيني خارج الوطن الخارجي ـ المتخارج. يتصالب الأول مع الثاني والثاني مع الأول في قضية الانسان الفلسطيني. أما التقسيم فمتأت من شرط تحليل «القضية» كـ «موضوع» ما زال حدثاً متزمناً وأحداثاً متزامنة كـ «حادثة» «واقعة» انسانية كيانية تعكس «قضية» يتخطاها الانسان أرضاً. والانسان فكرة ـ واقعة ـ على ـ أرضه حالة نوعية تطرح الانسان المستقبلي إذا انتقل الوعي من أرض الوطن كمساحة سياسية، الى «الأرض» بوصفها كرة أممية. أو هي انتقال من الشعور الوطني الى الشعور الكوني!!؟ فهل يرتبط الاغتراب السياسي مع الاغتراب الكوني؟

تقود تداعيات السؤال فكرنا القلق الى نقطة الجدل العلائقي الذي يقسم الاغتراب الفلسطيني الى «داخلي» و«خارجي» بحكم القوة الوقائعية للتراجيديا الفلسطينية سنة 1948 وبعدها.

كما استدعى حضور الاغتراب الداخلي محمولاته، يستدعي إغتراب الحضور محمولاته أيضاً. وإذا كان حضور الاغتراب يستدعي البعد التمثيلي للاغتراب التاريخي المعيوش داخل

البعد التجسيدي للانتماء داخل ــ الأرض، خارج ــ التاريخ، فإن إغتراب الحضور يستدعي البعد التجسيدي للاغتراب المكاني للانتماء خارج الأرض ــ داخل التاريخ بوصفه ذكرى ــ الماضي لفلسطين التي كانت ــ كما ــ كانت. ليس هذا وحسب بل اغتراب في ــ التاريخ ــ الحاضر بوصفه انقطاعاً عن الماضي، والاغتراب في التاريخ ــ المستقبلي الآتي بوصفه قطيعة عن الماضي والحاضر معاً. لهذا تستطيع الانسانية الفلسطينية أن تكون، من حيث الامكان، لحظة جديدة، ان لم نقل قفزة نوعية في تشكيلها الانساني بل وهيكلية دولتها الآتية، لأنها تحمل مأساة حضور الاغتراب الفلسطيني في التاريخ، والفكر، والرؤيا. هكذا تصبح تراجيديا الاغتراب مضاعفة بمتوالية المثلث الايديولوجي: الوطن، الأمة، الأممية. بالنتيجة، تنشأ جدلية صراع الحضور الكلي، ضد النفي الكلي، للانسانية الفلسطينية المطاردة بين الاستمرار ضد القطيعة، الاستعادة ضد الخروج، التذكير ضد النسيان بتوسّط الكلام، الاحياء ضد الاماتة بتوسط الفعل المتتالي، التمرد ضد الرضوخ بتوسط الشعور الشفاف بالحرية، المواطنة ضد اللجوء بتوسط فكرة الدولة، بالتالي التمثل ضد الفصم بتوسط الوعي المشترك، الواقع الانساني الحقيقي، ضد الواقعية اللاانسانية الزائفة بتوسط علاقة «نحن» ــ «هم». بالاستنتاج الأخير، برهان الانسان إنسان ضد البرهان العنصري بتوسط برهان العقل ضد برهان القتل المتبادل او برهان الدم.

الفلسطيني الخارجي، اذن، يحيا مداخلة أثنائية لحضور الاغتراب الوطني، القومي، والأممي. تنحدر الأممية الانسانية الى محدودية القومية الرومانتيكية التي تنكسر بدورها الى حدود القطرية الحزينة.

لذلك تتركز قصدية فعله على محاولات الدخول الكلي بوصفه حضوراً حياً مقابل الخروج ــ الاخراج ــ الكلي بوصفه قتلاً.

وبما أن الصهيونية كفعل استيطاني هي إغتراب لليهودية كفكرة دينية استمدت حضورها الاغترابي من تجربتها الحضارية لهذا كيف يمكنها أن تتجاوز ناتجها الاغترابي أو تمثيله كما تحاول بعض التيارات اليسارية الجديدة. هنا لا بد للفكر أن يلاحظ التناسب الطردي العكسي بين الطرفين: كلما ابتعد الانسان الاسرائيلي عن صهيونيته كلما اقترب من وعي الاغتراب الفلسطيني.. وكلما ابتعد الانسان الفلسطيني عن صهيونيته المعكوسة كلما اقترب من وعي الاغتراب اليهودي ــ الاسرائيلي. بل تسقط الصهيونية وتضفي الصفات السلبية التي ارتسمت في تاريخ معاناة اليهودية على الفلسطيني المعاصر؟!! فأصبحت «المسألة الفلسطينية» هي «المشكلة» بينما كانت الصهيونية واليهودية الاقتصادية هي المسألة من ما قبل (ماركس) الى (ابراهام ليون) الى ما بعد (اسحق دويتشر) اذا اتخذنا الاقتصاد السياسي حاملا لتحليل «المسألة اليهودية» في واقعيتها التاريخية المادية استنادا الى تطورها الجزئي المتزامن مع تطور

الحضارة الاوروبية الكلي. الجدير بالملاحظة، ان ما سمي «المسألة اليهودية» في الفكر الاوروبي الحديث ــ المعاصر، كان يسمى عند العرب وما زال «المسألة الاسرائيلية»... والتمييز بين الاسرائيلية واليهودية دلالة عميقة تتساوق مع التمييز المعاصر بين الصهيونية واليهودية. فاليهودية دين او طائفة، تتداخل متعايشة مع مجموع طوائف مسيحية اسلامية. لذا كان اليهودي العربي مواطناً، تاجراً، طبيباً، فيلسوفاً. لقد كان يحاكم بوصفه «مواطنا» لا بوصفه «يهوديا». ومن غير المعروف في قانون العقوبات للحضارة العربية عقوبة خاصة لطائفة من دون الطوائف الأخرى.. هل هناك عقوبة مشابهة لصلب «الحلاج» الصوفي السني العظيم[23].

لو رجع التحليل بالمكر الى الاغتراب الفلسطيني الداخلي والخارجي معاً استناداً الى منظور جدلي، يرى بأن «الاغتراب» لم يلج الى الكيان الزماني والمكاني الفلسطيني وانما الى الكيان الارضي والتاريخي العربي بالنسبة لنظرية القومية، والى الكيان التجسيدي والتمثيلي للعالم على صعيد الأممية. مستويات ثلاثة يمكن قراءتها في مستويات «الفعل السياسي» الفلسطيني وأبعاده. وبنفس المنهج يمكن قراءة أشكال «ظاهرة العنف» الفلسطيني، من الحوار مع سمع العالم بتوسط القنبلة (يجب ان يسمع الآخر بالقوة) الى الحوار مع الكيان الصهيوني بتوسط كيان (يجب أن يفهم الأنت ولو بحوار الموت لـ «الأنت» و«الأنا» معاً) انتحار «الأنا» التي تؤمن بتناسخها الوطني غير المتناهي حتى يتحقق قصدها.

بتخليص غاية في التذكير.. من خطف الطائرات لزمن الحوار الى العمليات الانتحارية لزمن الانتحار حيث الموت حوار نوعي مع الآخر. ان تحديدات مفردات التحليل هنا تنطلق من «احكام وجودها» ظاهرة العنف والانتحار وليس من «احكام تقييمها».

بما ان جدل الاغتراب الفلسطيني «الخارجي» متداخل في الاغتراب العربي لذا اتجه الاحداث الفلسطيني (كفشل سياسي) موضوعياً نحو مطابقة كلية مع «الانتماء القومي» (من أوائل الخمسينات الى أواخرها حتى منتصف الستينات اتجه الاحداث الفلسطيني نحو فكرة كمون واكتشاف ذاتي). واذا شاء الفكر إحاطة «الموضوع» بدائرة منطق الوقائع، يكتشف إغتراب الحضور الفلسطيني بوصفه حاملا علائقيا لمستويات الاغتراب الثلاثة: الوطن، الأمة، الأممية. لكن، وبنتيجة فترة الكمون أو الارتداد نحو إكتشاف الحامل الذاتي للحدث انتقل الحدث الى الاحداث او المحمول الى الحامل، من القضية الى الانسان. او بتحديد جدلي، ثم تجاوز مسافة قطيعة الجدل بين واقعية واغتراب الموضوعية كـ «حاضر قومي» و«أممي» وبين واقعية الاغتراب الذاتية الحاضرة كـ حدث «وطني». وهي نقلة كيفية وتجاوز جذري حققته ظاهرة «المقاومة».

لقد انتقل الاغتراب السياسي مع المقاومة، كتوسط رافع، من الحدث التاريخي الى «الموضوع التاريخي» وهي لحظة تحويل من صنم القضية الى الحضور الانساني، فتصبح

القضية إنساناً تتخطى «قضيته» ذاتيته نحو موضوعية عدالة أحكام القيمة الاخلاقية والقانونية والاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية العامة للانسان الفلسطيني واليهودي وانسان العالم المتخلف وانسان العالم المتقدم معاً بمستوى الأممية الكلية للانسان في العالم. بهذا التحول نحو الأممية الكلية أمكن للفكر السياسي الفلسطيني وفعله الوصول الى مبدأ «الدولة العلمانية» الذي لا يتخطى الفكر السياسي الاغترابي للصهيونية وإنما الفكر السياسي العربي الحديث أيضاً. من ناحية ثانية وبمستوى الأممية الكلية ذاتها. للاغتراب ـــ السياسي والاجتماعي والاقتصادي واللاهوتي والحقوقي والثقافي ـــ ، يشارف الفكر افق الاغتراب الفلسفي الذي يتعلق بالكينونية ذاتها». بذلك يتحقق التحول الكيفي المشار اليه من «الحضور الى «الموضوع» الى «الانسان» داخل المحمول الحضاري وخارجه. أو من «الحدث» الحضوري للمعاناة الاغترابية الواقعية، الى «الاحداث» المتعالية للأنا المفكرة، من الاغتراب الوطني الفلسطيني داخلا وخارجاً الى الاغتراب الكينوني الكوني».. مَن السياسة الى الفلسفة والميتافيزيقيا.

ولو شاء الفكر القيام باستعادة تلخص تصورات جدلية الاغتراب تتمثل الأنا المفكرة التصور الأولاني التالي:

كان حضور الوعي الاغترابي مؤسساً ذاتياً وموضوعياً في اغتراب الصهيوني حضوراً اغتصابياً واعياً من نافذة لا وعي الاغتراب العربي والاممي في مستوياته الكلية: الاجتماعية واللاهوتية، السياسية والطبقية والثقافية.

واللاوعي هو سبات الوعي أو غيابه. أو هو الوعي من مستوى نوعي مختلف أو اللايقظة. بينما الوعي هو الانتباه أو الحضور اليقظ أو نهوض اللاوعي. والنهضة ،من نهوض، نقيض القعود أو الوعي في حالة التراخي. والمفردتان: «اليقظة» و«النهضة» من المفردات الأولانية في تاريخ الفكر السياسي ـــ الحضاري الحديث والمعاصر، سواء عند العرب وغير العرب:

ـــ النهضة الأوروبية الحديثة.
ـــ النهضة العربية الحديثة.
ـــ اليقظة العربية الحديثة.
ـــ عصر النهضة أو اليقظة الثورية.

ولأن «ظاهرة المقاومة» و«الثورة» برفع سياسي أوسع، هي ناتج جدلية الاغتراب بين الحضور والغياب، فإنها تتجه نحو تحقيق غاياتها القصدية الى حذف الاغتراب الانساني في جميع مستوياته والغائه بالعودة الى «وطن». وعندما يجابه قصد التحرر من الاغتراب مع حضور الاغتراب بتوسط «فعل العنف» حتى وإن كان لا عنفا (المقاومة على مذهب غاندي

«اللاعنف»). ان تحقيق «القصد السياسي» لا يتم الا خلال مجابهة بين حضور الاغتراب واغتراب الحضور ذاتيا وموضوعيا.

يتوقف التحليل بظاهرة العنف وفعلها، أمام اعتراضات سؤالية للمرة الثانية:

ـ ما هي العلاقة بين الاغتراب والعنف؟

ـ ما هو دور العنف في التاريخ، ودوره في إنشاء الانسان أو هدمه؟

ـ هل العلاقة بين العنف وتحقيق عدالة أحكام القيمة علاقة جوهرية أم عرضية؟

ـ ما العلاقة بين الفلسفة والعنف؟

ـ هل التحليل الفلسفي للعنف حكم قيمة أم حكم وجود؟

ـ هل في الفلسفة عنف عقلي متعال يقود في تطبيقه السياسي الى عنف واقعي حسي؟

ـ هل يرتكز وعي الفيلسوف على احكام الوجود فقط؟

ـ هل العلاقة بين الفيلسوف والسياسي جوهرية أم عرضية؟

ـ أو ما هي؟

ـ بالتالي ما الفارق الوجودي أو القيمي أو كلاهما بين جمهورية الفيلسوف وجمهورية السياسي؟ ولماذا فشلت الجمهورية المتعالية عن صعيد التحقيق الواقعي حيث نجحت جمهورية الواقع؟

ـ ما هو الفرق بين الانسان الفلسفي والانسان السياسي؟ سؤالات تتوالد بطريقة الانشطار الذاتي مرة ثانية تستمد اساسيتها من إثارة الوعي للسؤال الأولاني حول «معنى حضور الانسان في الكون» وعلاقة معنى الحضور بالانا المفكرة حيث تبدأ مداخلات المعاناة والشعور، الادراك والفهم، التعقل واللغة، اللغة والكلام، التعبير والدلالة، الدلالة والمعنى. سؤالات حاول الانسان مذ كان إنساناً فض مبهماتها وتمثل مجاهيلها وصولا الى تحقيق «المعنى» وإلغاء «الاغتراب» حاول، وما زال مشروع محاولة، وسيبقى. على عتبة العلم يقف الوعي على بوابة الجحيم. وما المعرفة سوى السقوط في ألسنة ناره.

VI

رؤية مستقبلية

بين برهان الدم وبرهان العقل [24]

23 ــ حدود الرؤية:

قبل ولوج التحليل الى بنية العلاقة بين «القضية» وفرضية «الرؤية» لا بد له من تعريف ماهية الرؤية تعريفاً احتمالياً يحدد الماهية الاحتمالية لمرتكز التحليل منهجياً وبالتالي مشروعية الفرضية عقلانياً، أو كيف يتأتى للرؤية المستقبلية تقديم مبرراتها كأساس منهجي لتحليل فلسفي يعيد تشكيل معطيات تأريخية.

أليست هذه التصورات هي الحامل البنيوي لنظريات المطلق في : التأريخ والثقافة واللاهوت. والحضارة والانسان؟

كل معتقدية تتخذ من «الماضي» أنموذجاً معيارياً مطلقاً لحاضرها ومستقبلها، وجوداً وفكراً، هي فرضية رجعية (من الرجوع والرجعة) بالضرورة.

إذا اقترب التحليل من بنية المستقبلية يجد ان ماهيتها كـ ــ رؤية أمامية، تنطلق من حاضر راهن مهما ابتعدت في مستقبليتها وحلقت في تخيلاتها. لأن المفكر المستقبلي يفكر استناداً إلى مفردات عصره وواقعه، أي بتوسط محمولاته التأريخية والتاريخية مهما تبدت رؤاه مغرقة في لا واقعيها وخيالاتها. فالانسان لا يخرج عن عصره، والفكرة لا تتخطى زمنها إلا من حيث هي نبوءة.. والمستقبلية دلالياً هي نبوءة.. ثورة.. مغامرة.. ورهان المرئي لصالح اللامرئي، المحدود لصالح اللامحدود، الواقع لصالح الممكن، ظلم الحاضر لعدالة المستقبل، عبودية الراهن لحرية الآتي، اسرائيل واقعاً عنصرياً لصالح فلسطين العلمانية إنسانياً عند الانتقال الى التطبيق ــ السياسي ــ الاجتماعي للفكرة.

ليست «الرؤية المستقبلية» اذن بحثاً تأريخياً في «القضية الفلسطينية»، انما هي مشروع نفاذ ــ الى واقعية المعاناة الفلسطينية التي تؤسس «وضعية مستقبلية» لحاضر.. لهذا تنطلق محاولة الفهم من حاضر معاش بوصفه ماضياً ــ كان ومستقبلا سوف ــ يكون. ويجدر انتباه الوعي هنا الى ان فعل الكينونة ــ كان ــ يكون لا يفيد تكرار ما ــ كان أو ما هو ــ كائن إنما هو فعل إستعادة تشكيلية خلاقة مبدعة، مأساوية ربما، لمستويات الكينونة معاً. بالنسبة للقضية، حسب المنظور السياسي لفكرة ما سيكون، هناك فرضية فلسطينية هي: «الدولة العلمانية» التي يتعايش داخل حدودها «الانسان»: يهودياً كان أو مسيحياً، مسلماً أو علمانياً.

تستمد الفرضية الفلسطينية قوتها من «علمانيتها» لأن العلمانية ببساطة تعريفية هي: تحديد ماهية الانسان بوصفه مواطناً عقلانياً.. والعقل هو قاسم مشترك أعظم لسلالة النوع الانساني من حيث هو كذلك.

والعلمنة هي مرادف الأممية التي تقدم بديلا نوعياً لآلام تأريخ الانسان ونظرياته المطلقة بجميع أنماطها من: عنصرية اللاهوت الى عنصرية العرق الى عنصرية الثقافة والطبقة والحضارة.

بعد تلك الاقترابات التعريفية التي حاولها التحليل لتحديد المستقبلية احتمالياً، تبدو مقاربة لفهم القضية الفلسطينية وتعميق الوعي باشكالياتها المعاشة حاضراً، بالتالي ليست وصية لتقديم الحلول أو التعاليم. لأن ذلك ينقض ماهيتها كحاضر مرفوع يحيل الى مستقبل آت.

ــ لكن، أليست مقاربة الفهم خلفية بنائية «للحل»؟.. تلك مطابقة يتولاها آخرون.

ــ إنما بجذرية تامة، هل يمكن، وكيف، التحدث عن رؤية مستقبلية لمشكلة تاريخية ما زالت راهناً متداخلا يتأرجح بين طرفي معادلة الحياة والموت أو حوار الدم؟

أيضاً... هل يستطيع التحليل قراءة فلسطين من خلال الرؤية والى أي مدى؟

إلتزاماً بأساسية استقراءات التحليل وهويتها، تبدأ خطوته الأولى من المفهومات ــ باعتباره تحليلا فلسفياً ــ التي تقول الوقائع لأنها لا تنشأ في الفراغ وإنما من فعل الانسان تاريخاً تولد. والمفهوم تعريفاً: هو صياغة الواقعة تجريداً. فالعقل مغروس في التاريخ والواقع، انما ينشأ اختلاف المناهج من تنويع كيفية التعامل وأسلوبه. وبتطبيق على موضوع التحليل:

ــ كيف تقال فلسطين مفهوماً يقول واقعاً؟

و ــ ما هي دلالات التحويل النوعي لمستويات قول فلسطين؟

هل هي «مشكلة» أم «مسألة»

«قضية» أم «موضوع»؟

مع ملاحظة ان تراتب تحديدات القول ليس ترتيباً تطورياً متدرجاً أو عقيدياً نهائياً إنما هو

تراتب تداخلي تتعامد فيه الأنحاء التحديدية الأربعة المضافة نوعياً الى التحديدات السبعة الواردة سابقاً التي نطقت ماض ـ حاضر ـ سينتهي مستقبلا بعد تحول نوعي جديد.

ماذا بعد تحول المشكلة الفلسطينية الى المسألة الفلسطينية الى القضية الفلسطينية الى الموضوع الفلسطيني؟

24 ـ تحديد ثامن: المشكلة

المشكلة من الاشكال. والاشكال معاناة حسية متوترة بسبب مجابهة حالة اعتراضية تبرز كعقبة طارئة توقف صيرورة الحياة المألوفة والمعتادة سواء على صعيد الفردي الخاص، أو الجماعي العام. ولحظة الاشكال لا تجيء من لا شيء، انما تخلق من صيرورة التاريخ الكلية، لأن المشكلة لا تخلق ذاتها من ذاتها. ولو شئنا التطبيق السياسي للفكرة، نجد من بداهة القول أن المشكلة الفلسطينية لم يخلقها الانسان الفلسطيني بذاته وانما دخلت من الخارج أساساً، في التشخيص الكلي للمشكلة؛ جاءت المشكلة الفلسطينية من المشكلة اليهودية الأوروبية وغير الأوروبية. لقد خلقت معاناة الانسان اليهودي في أوروبا غرباً وشرقاً بتوسط «الصهيونية» معاناة الانسان الفلسطيني والعربي فيما بعد سنة 1948 وسنة 1967 وقبلهما. ولكي يكتمل أهاب جدلية المشكلة لا بد من الاشارة الى أن الصهيونية أضافت بعداً جديداً لمعاناة الانسان اليهودي ان لم تكن خلقت مستوى نوعياً مأساوياً لاغترابه. حاولت أن تكون مشروع خلاص فكانت مقصلة موت. أيضاً، لم تخلق المشكلة اليهودية ذاتها من ذاتها، انما ولدت من تاريخ مجتمعاتها ومن جدلية العلاقة بين الانسان اليهودي والانسان غير اليهودي. ربما كانت ظاهرة ما زالت تقتضي البحث ولادة الصهيونية كقومية لاهوتية في فترة ولادة قوميات لا دينية تتخطى الانتماء اللاهوتي للوطن السياسي. لا ريب أن «الاقتصاد» كان وما زال حاملا جوهريا لبرامج السيطرة الاستعمارية. بل يمكن الاقرار بأن ولادة المشكلة الفلسطينية من المشكلة اليهودية من المشكلة الأوروبية من المشكلة الاقتصادية. لأن «الاقتصاد» هو الحامل المطلق لمحمولات لاهوتية ثقافية حضارية سياسية يتمظهر بها استعماراً. الاقتصاد جوهر الاستعمار والمحمولات الأخرى صفاته بالتبعية. في فلسطين والوطن العربي يتطابق الاقتصاد والجغرافيا فتكتمل دائرة الاهمية الحضارية التي تخلق دائرة السيطرة ورغبتها.

يضفي ظهور المشكلة التاريخية حيرة وقلقاً وتوتراً على صيرورة التاريخ. فاذا لم تصل وضعية الانسان، او الشعب، الكلية الى نقطة الشلل، يبدأ وعيه بالعمل والتفكير على اشكالية المشكلة في محاولة لتنوير تداخلاتها المعتمة اللاعقلانية بالتالي فهم أسبابها. ومعرفة السبب تؤسس مشروع العلم من الرياضيات الى الفيزياء الى الاجتماع والاقتصاد والثورة. فتتحول المشكلة كيفياً من اشكاليتها بوصفها معاناة حسية الى مستوى الفكر والتجريد، أي من المشكلة الى المسألة، من المعاناة الى الوعي.

25 ــ تحديد تاسع: المسألة

المسألة هي انتقال المشكلة الى مستوى التجريد بعد مجابهة الوعي لها والتفكير فيها. لذا ليس من قبيل الصدفة أن تكون مفردة مسألة متواطئة من حيث الدلالة والمعنى، ومشتركة بين السياسة والتاريخ، الرياضيات والاجتماع والقانون.

تنطوي المسألة على سؤال تطرحه والا لما كانت مسألة. والسؤال المباطن لا يأتي مصدرياً من بنيته السؤالية انما هو نتيجة اثارة الوعي له أو اثارته هو للوعي بواسطة اشكالات وقائع موضوعية ــ ذاتية يعاني الفرد منها أو المجتمع.

والسؤال، لا يتجه من إنسان الى ــ آخر فقط، إنما يتجه ذاتياً من الانسان الى ــ نفسه أيضاً.. لأن السائل الذي يعرف اجابة سؤاله يقيناً أو احتمالا لا يطلب من آخرين الاشتراك معه في البحث عن ــ الاجابة. أما بالنسبة للسؤال التاريخي، السؤال السياسي والاجتماعي، فلا يمكن الا ان يكون جمعياً لأن المسألة التاريخية منشألة أممية. بذلك تتحول المسألة الفلسطينية الى مسألة أممية بعد انطلاقها من المستوى الوطني والقومي، كما يبدأ ارتباطها مع ــ «المسألة اليهودية» في تحولها الأممي كقضية كلية تبحث عن عدالتها الحقوقية وحريتها. قضية الحرية واحدة في العالم. والسؤال عن الحرية احالة الى قضيتها.

بتحديد المسألة دخلت الاشكالية الفلسطينية دائرة الفلسفة السياسية للقرن العشرين.

26 ــ تحديد عاشر: القضية

القضية من القضاء (قضى يقضي)، الزمني والأخلاقي والاجرائي، والحقوقي، بمعنى العدالة او انهاء ظلم وتأكيد حق. ما هو المدى التنفيذي لفكرة العدالة في التاريخ الانساني؟ ما مدى الارتباط بين العدالة والقوة بكافة أنواعها؟ سؤالات مبررة يمكن طرحها حول مفهوم العدالة، الذي رسمته الانسانية في فكرة الميزان اقتراباً حسياً من تجريدية الفكرة التي تتداخل مع فكرة «الحق» وتتأسس على فكرة «القانون».

يثير التحول الكيفي والكمي لفلسطين من المشكلة الى المسألة الى القضية زوبعة من التنوع في مستوى ادراك موضعها وتمثله مما ينجم عنه تنوع في ردود الأفعال والسلوك واتخاذ المواقف. لأن الموقف التنفيذي اجرائيا يتحدد استناداً الى مدركات الوعي ومعاناة الشعور.

عندما يباشر الانسان تحديد «موقفه» يباشر تعامله مع «قضية» تجاوزت مستوى «السؤال» وتأكدت تاريخيا «كمشكلة». ومن السهولة بمكان ملاحظة الكتب والابحاث الاجنبية خاصة التي تستعمل تركيب «المشكلة الفلسطينية» وتركيب «المسألة الفلسطينية» وتستثني على الأغلب تركيب «القضية الفلسطينية» الشائع في الكتب العربية وأبحاثها.

ان العناوين على تلك الابحاث أو أشخاصها، انما هي كشف دلالي عن أساس الرؤية.

ان عناوين ارهاص المقاصد، لذلك ليست الاشارة السابقة حكم قيمة على تلك الأبحاث أو أشخاصها، انما هي كشف دلالي عن أساس الرؤية لفلسطين والانسان الفلسطيني.

يمثل الانتقال من المشكلة الى القضية انجازاً فعلياً يمنح النضال والتضحية من أجل الوطن مسوغاتهما (من مشكلة لاجئين الى قضية شعب). «القضية» يتعذر حلها بسهولة مماثلة للمشكلة والمسألة، لأن «القضية» حامل تأليفي للواقع والوقائع (الأمر الواقع الصهيوني وواقع الأمر الفلسطيني)، التي يحملها انسان القضية. فالقضية قضية انسان اضافة الى كونها مسألة تاريخ وتراب. بل هي قضية انسان بشكل جوهري... والتحول الكيفي من المسألة الى القضية تحول من اللاانسان الى الانسان. من التاريخ الى الحق، من الواقع الى العدالة، من الأحداث الى القيم، من اسرائيل الواقع الى فلسطين القضية، من الدولة الى الثورة لتأكيد الانسان في مواجهة حذف الانسان، من تصنيم الحرية الى مستقبلها بتوسط راهنها المضارع. الانسان موضوع قضايا الحرية، والانسان الفلسطيني واليهودي والعربي هم موضوع «القضية الفلسطينية» كقضية حرية. لذلك يتعذر الفصل حدياً بين قضية الحرية وموضوعها، قضية فلسطين وانسانها.

27 ـــ تحديد حادي عشر: الانسان قضية وموضوع

الموضوع الفلسطيني قضية انسانية تطرح نفسها على أفق العالم المعاصر كله. كذلك المسألة اليهودية وكافة الأقليات بين شعوب العالم مسألة انسانية طرحت نفسها وما زالت على الانسان الحديث والمعاصر.

بين «القضية» و«المسألة» وحدة الموضوع هو «الانسان» الذي يحمل مجموعة العلاقات ومذاخلاتها بين عروبة الفلسطيني وصهيونية الاسرائيلي وأممية قضية الحرية بين التخلف والتقدم.

بما أن القراءة المستقبلية محاولة احتمالية لما سوف يكون استناداً لما هو كائن، لذلك نجد أن أول استفهام يجابه التحليل حول العلاقة في محاولة صراع العنف يرتد الى نشأة العلاقة ذاتها:

ـــ هل انبثقت القضية الفلسطينية من المسألة اليهودية؟

إن التمييز القطعي بين اليهودية والصهيونية هو معيار مطلق يتخطى اللاسامية ونقضها حتى لدى الساميين العرب أنفسهم، وهو أيضاً فاعل مطلق ضد عنصرية الصهيونية حتى وإن تحول غالبية اليهود نحو الصهيونية. لأن النضال الانساني من أجل الحرية تقوله جدلية النقض بين السيد والعبد. تحرير الانسان اليهودي ضمن صهيونيته السياسية والثقافية واللاهوتية

يتزامن مع تحرر الانسان اللايهودي من صهيونيته العكسية. بالنسبة للانسان الفلسطيني المعاصر يمكن الاقرار بموضوعية شبه تامة، تمثله الكلي وادراكه الواعي لموضوعة التمايز تلك بل هو يتخذها أساساً لفرضية فعله التحرري. فموضوع قضية الانسان الفلسطيني يتداخل بنيوياً مع موضوع مسألة اليهودي ـ الصهيوني معاً.

على الجانب الآخر، تحاول الصهيونية جاهدة البرهنة على النشأة الأحدية لقضية الانسان الفلسطيني والصهيوني اليهودي معاً. وبرهانها ذاك، ثلاثة مستويات أو تصورات:

ـ الصراع هو تناقض بين حق وحق لدى التفسيرات الإسرائيلية شبه العلمانية.

ـ الصراع بين حق وباطل لدى التفسيرات الإسرائيلية اللاهوتية اليمينية.

ـ الصراع بين واقع وواقع يحتمل النقض والتغيير إستناداً الى شروط إنسانية حسب التفسيرات السلمية بجميع اتجاهاتها وتعميم شبه كلي.

إذا سافر التحليل إرجاعياً الى التأريخ، يجد أن القضية الفلسطينية نشأت موضوعياً من وقائع الجغرافيا الإقتصادية والسياسية للقرن التاسع عشر. بالتالي رافقت نشوء مسألة القومية العربية، لذلك لم تنبثق القضية من المسألة اليهودية وإنما من «المذهب» الصهيوني من حيث هو التفسير السياسي للدين اليهودي. لهذا كل تفسير سياسي للدين، أي دين، هو صهيونية على نحو ما. والمذهب الإستعماري حامله..

لقد توصل تحليل العلاقة بين القضية والمسألة الى نتائج محورية تشكل ماهية الموضوع:

ـ النتيجة الاولى: الإرتباط بين القضية والمسألة إرتباط عرضي لا جوهري من حيث النشأة، لكنه جوهري من حيث الفعل والقصد.

ـ النتيجة الثانية: بما أن انبثاق القضية الفلسطينية جاء مصدرياً من الاستعمار والصهيونية كمعركة استعمارية، لذلك يصبح الارتباط بين القضية والصراع التحرري إرتباطاً جوهرياً لا عرضياً.

ـ النتيجة الثالثة: تصور الإنسان الفلسطيني لقصد الصراع يستغرق نفسه واليهودي معاً. هو من إغترابه الجدلي بين الأرض والتاريخ واليهودي الإسرائيلي من صهيونيته.

ـ النتيجة الرابعة: تتبع الثالثة. إذا كان الصراع تحررياً ذاتياً وموضوعياً فهو لا يصل الى حالة الإبادة والقتل الجماعي رغم توسط فعل العنف كمقابل لعنف الطرف الثاني. بينما الصراع بالنسبة للصهيونية اقتلاع ونفي وإبادة للإنسانية والأرض والتاريخ.

ـ يتجه السلوك الفلسطيني التحرري قصدياً ـ يجب أن يتجّه ـ ضد ـ المذهب لا ضد ـ الانسان. لهذا تحتضن ـ يجب أن تحتضن ـ قضية الانسان الفلسطيني مسألة الإنسان اليهودي لأن موضوعهما واحد، الإنسان. وذلك مقابل عنصرية صهيونية شاملة من الإنسان الى التاريخ والحضارة واللاهوت كما تراه وتفسره. إن إحتضان القضية للمسألة، الفلسطيني العربي

لليهودي العربي وغير العربي، نقطة التفوق الإنسانية الآنية والمستقبلية في الفكر السياسي الفلسطيني المعاصر. لأن الإنسان دائماً هو قضية الحرية وموضوعها، التي يلخصها شعار فعل التحرر الفلسطيني حول «الدولة الفلسطينية العلمانية» أو «الديمقراطية» بالحدّ الأدنى.

إن الإقتراب التفصيلي الأكثر نفاذاً الى القضية من حيث هي إنسان إضافة تعمق ما قبلها وتفتح آفاق ما بعدها، فتتصل الرؤية المستقبيلة من تعريفها الى إنسانها، من فرضيتها الى وقائعيتها.

28 ــ تحديد ثاني عشر: قضية الإنسانية

القضية الفلسطينية قضية إنسانية.. قضية إنسان. لذا الانسان أسبق من «القضية» لأن القضية محمول لحامل هو إنسانها.

تتملك التحليل حيرة أمام هذه البداهة الشمولية. ومصير الإنسان التاريخي مسألة معلقة في أفق مستقبلي بعيد تتحدد ماهيته بإشتراطات فعل الإنسان ــ في ــ التاريخ. ربما كانت مشكلة «الحرية» المتأسسة على مشكلة «القهر» الواقعي والميتافيزيقي، إحدى أعمق مشكلات الإنسان من حيث هو كائن تاريخي مفكر. وبما أن قضية الحرية واحدة في العالم، ترتبط القضية الفلسطينية في بعدها الإنساني، جذرياً، مع مشكلة الحرية والقهر: الوطني، الطبقي، الديني، الثقافي، الحضاري، التأريخي والعرقي والحقوقي. ليست المشكلة ــ المسألة ــ القضية، حفنة تراب أو مساحة أرض أو «كماً» من القرى والمدن.. إنما هي قضية حضور الإنسان فوق التراب وبصماته وسيمائه المتجلية فوق مساحات السهول والجدران. ولو كانت قضية «كمية» بحتة لأمكن، بسهولة تامة، قبول مبدأ «التعويض» الذي يقوم على أساس «المقايضة»: مال مقابل أرض.

فالوطن الترابي بحد ذاته ليس له قيمة كتراب وحجر. إنما يستمد قوامه القيمي من كونه وطناً تاريخياً وتأريخياً. التاريخ هو باستمرار الحضور الزماني فوق الأرض، التأريخ قطيعة الحضور الزماني فوق الأرض. لذلك يمكن إدراك الدوافع التاريخية الكامنة وراء عمليات نبش التراب الفلسطيني وقلبه التي تقوم بها الصهيونية محاولة منها للبرهنة على حضورها التاريخي داخل جزئياته. لكن هل يمكن للتأريخ عكس صيرورة التاريخ؟

النظرية الرجعية في التاريخ تحاول أن تفعل ذلك. هل تستطيع الحفريات الترابية في القدس الجليل والبحر الميت وغيرها البرهنة على الإمتداد الحسي العياني لفكرة «الوطن التاريخي» التي انطلقت الصهيونية منها لتضليل الإنسان اليهودي وتحويله الى إنسان رجعي يحقق حلماً إستعمارياً يرتدي قناع اللاهوت بعد تزييفه وتفسيره سياسياً. مما لا شك فيه، بأن «الوطن

الترابي» هو برهان فكرة «الوطن التاريخي».. ولكن، إذا كانت قناعة الصهيونية كاملة بتلك الدائرة المغلقة، بين الوطن الترابي والتاريخي، فلماذا تحاول البرهنة؟

لمن تحاول البرهنة؟ لماذا لجأت الى مبدأ الأمر الواقع الذي ينقض مبدأ الحق التاريخي؟ هل واقعية الأمر أي حلوله الحسي العيني وتقادمه الزمني يمنحه مبررات وجوده وقبوله؟ وهل إذا تمكنت الصهيونية من قلب جميع المعالم الفلسطينية والعربية المكانية وآثارها يؤدي بالنتيجة الى البرهنة على تهافت القضية الفلسطينية بعد مسح آثارها؟

إذا استند التحليل الى منطق القانون: هل الجريمة في الأثر أم في الفعل ذاته؟ هل القضية الفلسطينية في ترابها أم في إنسانها؟

لقد نجحت الصهيونية في التمدد فوق التراب الفلسطيني بأجمعه، لكن هل نجحت في إستيعاب الإنسان الفلسطيني وإبتلاعه؟

إن فلسطين، بنتيجة التحليل، هي جدلية التراب والإنسان والفكرة، الأرض والتاريخ وحاملهما الإنسان الفلسطيني. و«الإنسان الفلسطيني» تركيب كلي يضم مثنوية لابد من إقرار دلالتها الواقعية هي:

ـ الإنسان الفلسطيني □ □ □ □ داخل الوطن بالحضور خارج الوطن بالتاريخ.

ـ الإنسان الفلسطيني □ □ □ □ خارج الوطن بالحضور داخل الوطن بالفكرة.

لكي يكتسب التحليل أمانة موضوعية تخلو من صلف الإدعاء، يتحتم عليه الإقرار لا بثنائية التجربة الفلسطينية وإنما بثنائية التعبير عنها أيضاً في جميع أنواع الفنون التشكيلية والتعبيرية.

يتركز القصد المحوري للتحليل على السؤال الآتي في التجربة الفصامية المثنوية للإنسان الفلسطيني ووطنه:

هل الفلسطيني الداخلي أم الخارجي هو الحامل لمفردة «القضية»؟

للسؤال خلفيات ترجع الى «اللجوء» أو «الخروج» حتى «المقاومة»، الى ما بعد ـ المقاومة مستقبلياً.

بعد الفصام الفلسطيني بين الأرض والتاريخ سنة 1948 بسبب الخروج أصبح الإنسان قضية كمية بحتة تترجمها «مشكلة اللاجئين». لقد اختلت معادلة التوازن بين الإنسان الفلسطيني وقضيته نتيجة لحظة الفصم الكياني الكلي سنة 1948 من جهة ودخول البعد القومي من ثانية.. صودرت إنسانية الإنسان لتصبح القضية هي الإنسان عوضاً أن يكون الإنسان هو القضية. إن دخول العامل القومي بمباشرة التمازج البشري بين الفلسطيني ومحيطه العربي بعد الخروج أحدث تحويلاً انتقلت معه المسألة من فلسطينية القضية الى «قضية فلسطينية» ويشير سقوط (الـ) التعريف من الـ قضية بوصفها قضية الـ ـ فلسطيني الى سقوط «هوية»

الإنسان الفلسطيني الخارجي بسبب خروجه ليضاعف إغترابه الوطني باغتراب قومي وإغتراب إنساني مازال مستمراً حتى الآن. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة رفع المقاومة في مراحلها الأولى شعار «بندقيتي هويتي». إن سقوط (الـ) التعريف الحاملة للهوية الذاتية هو المرادف الدقيق لدلالة مفردة «لاجيء». اللاجيء هو اللامنتمي الى وطن اللجوء. واللجوء إشارة الى التواجد المؤقت في مكان بقصد الحماية بعد العجز عن الحماية في مكان الإقامة الدائمة أو التواجد الدائم. إن فقدان القدرة على حماية الذات يؤدي الى اللجوء نحو ــ آخر سواء أكان إنساناً أو مكاناً.

وهي ظاهرة مرافقة للإنسان منذ وُجد مهما اختلفت أشكالها.

لقد استعملت الحكومات العربية جميعاً، مفردة «لاجيء» عنواناً على الأوراق الرسمية للدوائر المستحدثة الخاصة بالفلسطينيين كأصحاب «إقامة مؤقتة».

لقد دخل التحليل الى إرتكاسات الإغتراب القومي والإنساني على التركيب النفساني للإنسان الفلسطيني وإستمرارية تاريخها الواقعي الذي شكل خلفية فعل التحرر وسلوكياته قبل ــ المقاومة وأثناء ــ المقاومة وبعد ــ المقاومة. وسوف يضيف التحليل عاملاً علائقياً ساهم ومازال يساهم في تكوين مستقبلية الإنسان الفلسطيني وفعل تحريرها.

لقد إنتقل التحليل من المشكلة الى المسألة الى القضية الى الإنسان من حيث هو موضوع الكل كخلفية قبلية ــ بعدية لمستقبليتها، لكنه لم يوضح «توسط» التحويل من مستوى الى مستوى آخر. وإيضاح توسط التحويل ليس حكم قيمة على موضوع التحويل وفعله، إنما هو حكم وجود يقول حدوثية الحدث دون تقييمه آنياً على الأقل. لقد تم التطور النوعي للقضية بتوسط «العنف» الفلسطيني، لذا يجابه التحليل معترضة سؤالية عن ماهية دور العنف في تحديد مستقبلية القضية؟

فهل تأتي، وكيف، للبشرية الإنتقال من برهان الدم الى برهان العقل؟

تدللّ قراءة تاريخ القضية الفلسطينية وغيرها من قضايا التحرر الإنسانية، أن «العنف» مازال يلعب دوراً جوهرياً في تأكيد الحق السياسي والإجتماعي وحذف الإغتراب المادي. إن برهان الدم مازال حاملاً مركزياً لتوكيد الحرية. لقد تحقق الإنتقال النوعي للقضية من «مشكلة لاجئين» الى «قضية شعب» بتوسط برهان الدم الفلسطيني والعربي والعالمي.

إن حوار اللسان وعنف العقل داخل الأمم المتحدة قفزة كيفية في تاريخ الصراع بين الإنسان والإنسان. لكن الأمم المتحدة ستبقى «حلماً» نموذجياً لحل قضايا الشعوب ومشكلاتها طالما أن برهان الدم هو الراسم الحقيقي للوصول الى الأمم المتحدة حيث «التلاسن» طريقاً «للحوار» أو إحتمالاً له. لذلك تمثل الأمم المتحدة إرتقاءاً كيفياً للعلاقات بين الشعوب، إلا أن النظم السياسية التي تؤسس سياساتها على إستغلال الإنسان للإنسان

تفصم صيرورة حلم الإرتقاء النوعي للإنسان إبقاءاً على إمتيازات الرفاه وحفاظاً على نزوع التسلط والسيطرة.

إن تصاعد موازنات التسلح لدى الدول الكبرى والصغرى معاً، يقدم مؤشراً مستقبلياً لنوازع التوسع والإستغلال إستناداً الى مبدأ «القوة».

هل الصهيونية بريئة من هذه النزوعات اللاإنسانية بالنسبة للإنسان العربي واليهودي الإسرائيلي أيضاً؟ يخرج التحليل، تبعاً لتاريخية قضايا التحرر الإنسانية، بإقرار محزن هو: إن برهان الدم مازال برهان واقع الأمر الفلسطيني وغير الفلسطيني في مواجهة برهان الأمر الواقع.

إن التجاوز الإنساني المستقبلي المبدع لصراع عنف الحاضر قدمه الفعل الفلسطيني وفكره السياسي في فرضية «دولة علمانية» تنقض المذهب الصهيوني ونظريته السياسية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. بل إن فرضية «الدولة الفلسطينية العلمانية» تتخطى نظرية الدولة العربية المعاصرة، كما هي قائمة منذ ما يسمى بـ «عصر النهضة الحديث»... فتحرير الإنسان اليهودي الصهيوني الإسرائيلي وغير الإسرائيلي من الصهيونية يرتبط جدلياً مع تحرر الإنسان الفلسطيني والعربي من أشكال الإغتراب التي يعانيها.

لذلك، سوف تظل الفرضية الفلسطينية طفرة مستقبلية، إنسانية خلاقة، تؤكد ذاتها لتأكيد الواقع المستقبلي الآتي لبرهان العقل لصالح الإنسان اليهودي والفلسطيني والعربي.

إن نقض الصهيونية بوصفها «واقعاً استعمارياً» هو مدخل راهن، آني، قريب، لنقض برهان الدم والعنف كمدخل مستقبلي علماني للتعايش الثلاثي:

اليهودي اللاصهيوني، والفلسطيني اللامغترب، والعربي اللامتعصب، كمدخل لارتقاء إنساني نوعي آخر.

VII

فلسطين .. فلسفياً*

فلسفة تقرأ إنساناً

29. ـ تحديد ثالث عشر : أبعاد الهوية

كتبوا فلسطين فناً تعبيرياً وتشكيلياً بعد أن كتبها البسطاء دماً. قيلت فلسطين، شعراً، قصة، مسرحاً، رواية، رسماً، رقصاً، موسيقى، سياسة، تاريخاً.

قيلت ومازالت تقال، وستبقى،و لكنها لن تُستنفذ.

الآن.. يأتي القول الفلسفي. محاولة استعادة ومعاناة. يبدعها الفكر، بعد أن مارسها، خلقاً آخر. إنها محاولة لقول فلسطين وكتابتها فلسفياً.

فلسطين «كل» هذا وذلك، غير قابلة للإستنفاد النهائي، لأنها جدلية مثلثة الأضلاع رمز ـ قضية ـ إنسان. الرمز هو الفائض، القضية هي الحضور، الإنسان هو المدخل المعرفي والانطولوجي.

فلسطين هي الفلسطيني ـ إنساناً.

الفلسطيني ليس فلسطينياً بالولادة أو النسب.. فلسطين انتماء الوعي الملتزم بالحرية.

فلسطين قضية إشكالية معاناة ووعي. والوعي جدلي رباعي الأبعاد: إنساني ـ فلسطيني ـ إسرائيلي ـ عربي. والعكس. كل حد في معادلة الأبعاد يمكن أن يكون مقدمة أو وسطاً أو نهاية، حاملاً أو محمولاً.

لذا فلسطين إشكالية أممية، قومية، قطرية والعكس. ولأنها إشكالية ـ إنسان فهي جدلية متداخلة المستويات: تاريخية ـ سياسية ـ عسكرية ـ ثقافية، حضارية في تصور شمولي، وفلسفية في بعدها الكلي.

على هذا النحو سؤال الهوية من هو الفلسطيني؟ تساؤل زائف. لا مبرر عقلاني له رغم إفتراض البعض انه سؤال ممتنع أو عسير الإجابة. أي أنه سؤال إشكالي يصعب واقعياً حله لأنه موجود في حالة «غموض»[25] أي بلا تعريف. لكأن مداخلات ولادة الفرد وتنوع انتمائه المدني وتشعبه الجغرافي يقذف به خارج حدود التعريف والهوية.

بالنتيجة يصبح حضوراً غامضاً ــ لغزياً ــ ضبابياً لا متعيناً. وجود في حالة اللاهوية أو الحضور بلا ملامح.

إن إشكالية التحديد الواقعي ــ العيني مطروحة، لكنها ليست إشكالية هوية أو تعريف، لأن التعريفات الجزئية للهوية الفلسطينية مشروطة مسبقاً بواقع الممارسة اليومية وضروراتها المادية والمعنوية أياً كانت جغرافية الشتات. لكن الأرتكان التام لجزئية الهوية يضع الفكر أو يعيده، يجعله، ضمن دائرة المماثلة مع عنصرية الفرضية الصهيونية. مما يفقد مواجهته النقدية مبرراتها منطقياً ــ تاريخياً ــ حضارياً ــ فلسفياً.

إن مقتل التصورات ــ الممارسات يبدأ منذ نقطة انطلاق الفرضيات كما تعلم منهجية المعرفة.

فالفلسطينية قضية ــ موقف. بعدئذ أما أن يتعين الإنسان بهويتها الرباعية الأبعاد أو يتحدد بهوية مضادة أو يقف اللاموقف. وإلا يصطدم الفكر في مجابهة ثنائية التمييز بين الفلسطيني ــ الواقعي وفلسطيني ــ القضية.

إن للضرورات العملية قوتها التي تفرض تعريفات اجرائية مباشرة تلبي الحاجة اليومية مثل بناء أجهزة ومؤسسات خدمات. لكن المستوى اليومي للفلسطينية ــ الواقعية لا تستوعب أبعاد الفلسطينية ــ القضية ــ الإشكالية ــ رغم أنها بنيتها القاعدية. إن جدلية تعدد الأبعاد مرتبطة تأسيسياً بجدلية الممارسة ــ الوعي. الواقع ــ الإشكال ــ الحاجة ــ الرمز.

الحديث هنا مفتوح باتجاه اعتراضات. جدل الكتابة بين المعاناة والكلمة بينهما صحراء بلا أبعاد تشكل حدود القراءة الفلسفية الفلسطينية وتعدّدية قراءتها الممكنة.

30 ــ إحراج سابع : احتمال القراءة الفلسفية

تحتمل كل واقعة مادية أو حادثة تاريخية قراءات متعددة. وقد سيطرت القراءات الأدبية ــ السياسية على الإشكالية الفلسطينية، وكما أشار الفكر سابقاً، يستدعي بحث أسباب تلك السيطرة حديثاً آخراً خاصاً، لأنه يحيل الى ما بعد ــ القضية الفلسطينية القطرية.

هذه قراءة فلسفية، مختلفة منهجياً وغائياً. ليست مألوفة أو شائعة. فالفلسفة على هامش العقل العربي. وبصيغة أكثر دقة الثقافة العربية لأن «العقل» يستدعي فلسفة بالضرورة بوصفها حاملة المعقولية وميدانها. وهذا أيضاً حديث آخر يخرج الفكر عن مداره الحالي.

لقد أثارت هذه القراءة سابقاً، وربما مازالت تثير، وسوف تبقى ربما مصدراً لاثارة زوبعة من سؤالات واعتراضات بعضها حقيقي وبعضها الآخر زائف.

لا يزعم الفكر أنه يقدم جواباً ــ بقدرما يلقي على أرض الثقافة والوعي ناراً جديدة. ولنقل انه يستلهم ناراً ملتهبة حاضرة. لأن الفلسفة ــ فعل التفلسف ــ كما يفهمها الفكر هنا هي نهر نار لا محيط جليد[26].

وبما أن الفلسفة هي عقل عصرها وثقافتها، وهي أيضاً في آن معاً، حامل سؤاله عن الإنسان للإنسان بالإنسان، لذلك تتداخل مقولات تجريداتها ملتحمة ــ نابعة من زمنها أو لحظتها التاريخية.

هكذا تتداخل معركة الفعل مع معركة العقل، بينهما ــ فيهما دائرة الدم والكتابة، الموت والقول، العنف والفلسفة ــ الإنسان.

إن الفلسفة لا تقول معقولية ثقافتها أو تعكس عصرها أو تتمثل لحظتها فقط ، إنما ــ وظيفياً ــ تقدم إنذاراً عقلانياً. فالقضية دائماً هي قضية الإنسان سقف القضايا وأسّها. عندما تكون الإنسانية في الميزان يصبح حياد الفلسفة تهافتاً، وسكوت الفيلسوف خيانة لإنسانيته، وفلسفته مضادة للفلسفة، أو هي فلسفة ــ مضادة في موقعها الإنساني التاريخي. لأن الفيلسوف ليس فرداً يمثل شخصه وفردانيته بقدرما يمثل عقلانية داخل ثقافة وعصر. بالتالي هو شمولي المسؤولية والرؤيا. بنفس السياق الاستنتاجي يصبح دفاعاً خاسراً تبرير انحياز الفيلسوف لطرف في قضية مطروحة إرتكازاً على برهان «غياب» الطرف الثاني بل العكس فهي برهنة ضد الفيلسوف ورؤيته الإنسانية. لأن رؤية الفيلسوف ليست مشروطة بأحكام جزئية حسية مباشرة مرهونة بمعطى محدد هو ما هو موجود ــ الآن. ولعل موقف الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان بول سارتر[27] أنموذجاً دقيقاً على ذلك. لقد تصدعت نزعته الانسانية في فلسفته الوجودية بعد موقفه السلبي من الاشكالية الفلسطينية رغم مشاهدته «الحقيقة»[28] بنفسه.

فهل يمكن تبرير موقفه المضادّ بدعوى غياب الفلسطيني؟

بل هل تقاس عدالة قضايا الإنسانية بدرجة حضورها وتقنياتها الحضورية؟ ماهو الفرق عندئذٍ بين عقل الفيلسوف وتفكير العامل البسيط المحكوم بجزئية الحضور العادي؟

ان الاجابة بنعم تعني ان جميع القضايا يمكن أن تصبح عادلة ــ مشروعة مهما كانت جائرة لا إنسانية إستناداً لتقنيات صناعة الرأي العام أو علم الإعلام.

السؤال هنا هل يخضع عقل الفيلسوف للمقاييس التي تخضع لها تأثيرات علم صناعة الرأي العام ــ اليومية ــ العادية البسيطة؟

لكن هذه الإشارات السؤالية لا تقود الى استنتاج عكسي يقضي المطالبة بالارتكان التام الى عدالة القضايا وحقيقيتها.

إن تعقيدات جدل المسؤولية الإنسانية بين الجريمة والعقاب لا يلغي الخط النوعي الفاصل بينهما. كما أن حضور أمريكا كدولة متحضرة عظمى في قرارات التاريخ المعاصر ومصيره لا يبرر إبادة الهنود الحمر بشراً وحضارة ولن يصبح مبرراً تحت أي منطق أو تفسير أو نظرية عرقية كانت أم فلسفة حضارية.

كما حنطت فلسفة الكينونة الهايديجرية[29] المعاصرة إنسانها بموقفها من النازية وسكوتها عن الصيهونية. بينما كانت فلسفة التحليل الرسلية[30] متماسكة منهجياً وإنسانياً وفلسفياً عندما أعلنت براءتها من الصهيونية. أما فلسفة التاريخ التوينبية[31] فقد قدمت تحذيراً مضاداً صارماً ــ جذرياً ــ للصهيونية.

كذلك الاشتراكية العلمية من ماركس «المسألة اليهودية»[32] إلى ليون[33] إلى لينين إلى أكاديمية العلوم السوفيتية[34].

أما الفلسفة الاجتماعية المعاصرة فقد سجلت موقفاً دقيقاً فوق ريشة قلم الاكاديمي الفرنسي الكبير المعاصر ــ اليهودي اللاصهيوني ــ مكسيم رودنسون[35].

كل تلك الشواهد المتباعدة ــ المتقاربة معاً تقود الفكر الى شواطىء التحديد حول فلسفة الفيلسوف. كل فلسفة مغموسة في بحر تاريخ الإنسان وحضوره. فإذا خرجت من زمن الفعل الإنساني تختنق كما يموت سمك البحر أو النهر عند إخراجه قسراً من الماء. الإنسانية هي البحر والفيلسوف هو الحوت، كائن الأعماق.

على هذا المدى من آفاق التوتر، وبأبعادٍ أكثر عمقاً، تنشأ جدلية الفلسفة والعنف بتوسط الاغتراب. وبما أننا، ولأننا نحيا عصر العنف لذلك تتداخل مقولات التفلسف مع الاغتراب وتوسط العنف.

هنا.. تحضر فلسطين. قضية إنسان.

هذه جدلية يصعب استنفادها مرة أولى أخيرة. لأن صيرورة فعل الإنسان في ــ التاريخ ــ الوجود استمرارية مفتوحة لا نهائية.

لذلك تبقى إنشاءات حوارية الوعي ــ الفعل متلاحقة ــ محدودة متباعدة في جميع اتجاهات الحضور الإنساني ــ الفلسطيني وغير الفلسطيني.

أما ما يقرأه الفكر من تجليات الممارسة الإنسانية ــ الفلسطينية فيتخذ طابع التحديد الجزئي في تزمنة المتجسّد. وربما كان «العنف» أبرز تجليات الحضور الفلسطيني المعاصر. الحضور هنا بمعنى فعل الوجود verb to be - éter-est-sein لا السري المقهور أو المستتر خلف انجازات النجاح الذرائعي الفردي الأكاديمي أو التجاري أو المالي.

إن العنف بجميع أشكال تجسداته هو سلوك ــ غائي ــ ممارسة قصدية ــ لا مجانية. العنف ليس مجانياً ولا يرتكب لذاته فقط ــ لأن حضور الإنسان بوصفه كائناً واعياً ــ فاعلاً أو

فاعلاً ــ واعياً Active - Thinking - Being ــ حسب مصطلحات الفلسفة وعلم الإنسان ــ الأنثروبولوجيا ليس حضوراً مجانياً ولن يكون لأنه ليس شيئاً.

إن لا مجانية العنف تحكمه غائية توجّه فعله مهما ظهرت هذه القصديّة غريبة وشاذة. فأفعال الإنسان تشير ــ الى ــ قضية ــ إشكالية يحملها، يقولها، يرغبها، يعبرّ عنها، يرفضها، يتجه ــ نحوها ــ يلتحم بها أو يتجاوزها من أقصى العقلانية الى أعماق الجنون.

بين فلسطين إنساناً وبين العنف إجراءاً ــ فعلاً حاداً والفلسفة تجريداً تمتد جدلية فاعلية تنثال تجلياتها وتنجلي واقعاً يعكس حلماً إنسانياً لخلاص جماعي لا عنصري حدده الوعي الفلسطيني بمفهوم «علمنة المستقبل» أو «الدولة العلمانية» أو «دولة ديمقراطية» كحّدٍ أدنى.

من هنا تستمد فلسطين فلسفياً وكتابتها إمكانها. لأن الفلسفة قطب التجريد والعنف قطب التجسيد. أو بصيغة ثانية، الفلسفة عنف ثورة الفكر ــ عقلاً، والسياسة عنف ثورة الفعل عملاً. كلاهما يحيل الى الآخر ويشرطه.

ثورة الفعل ــ سياسة ــ دون الفلسفة عمياء. ومعقولية ــ الفلسفة دون الفعل جوفاء. لذلك كل فلسفة أياً كانت ومهما كانت ــ في تاريخ الأفكار ــ هي مشروع سياسي مضمر. وكل مشروع سياسي بالدلالة الشمولية لاصطلاح «سياسة» بمعنى قيادة المجتمع هي فلسفة في حالة إجراء. لهذا كل ممارسة سياسية أياً كانت ومهما كانت، في تاريخ الصراع الاجتماعي هي ممارسة فلسفية صريحة. داخل هذه الفسحة التقى السياسي بالفيلسوف ــ حامل الفعل وحامل قرار العقل ــ وافترقا الى أجل غير مسمى.

كلاهمات تحركّه رغبة ــ حلم بناء «الجمهورية» أو مجتمع أفضل بديل لحاضر ساقط. لكن شروط الفيلسوف ومخطط «مدينته» العقلانية التي أرادها ويريدها مازالت «لا واقعية» مع أنها ليست «وهمية» أو «اسطورية» كما تصفها أقلام تعاني منْ أميّة التفكير.

إن القراءة الفلسفية، الفلسفة، كانت ومازالت وستبقى مشروعاً لا يكتمل ولا يمكن استنفاده مرة واحدة نهائية. لأنها مشروع حرية الإنسان بوصفه إنساناً من مستواها الاجتماعي الى أفقها الكوني. فهي بين المتحقق والممكن، الكائن والما يجب، الواقع كما هو والواقعية كما يمكن ــ يجب أن تكون. هنا يكمن سرّ عظمة الفلسفة وربما مأساتها وبؤسها. بينما السياسة هي الآني ــ الممارس ــ العيني الاجتماعي المتحقق جزئياً بمعنى محدود. وهذا أيضاً مكمن قوتها ومأساتها، ينبوع خطرها وتأثيرها الفعلي على الحياة الإنسانية ــ المعيوشة.

لهذا بقدر ما تلتقي الفلسفة مع ــ السياسة بقدر ما تفترقان. كلاهما شرط الآخر وإحالة ــ الآخر المباشرة. لكن هذه الثنائية، فلسفة/ سياسة، لم تصبح، وربما لن تصبح، واحدة متطابقة حتى الآن، ربما في المستقبل المنظور لتاريخ الحضارة.

إن تاريخ فعل ــ الإنسان، نضاله و ــ وعيه، لم يقدم انموذجاً واحداً لحلم المطابقة بين

«الرئيس» و«الفيلسوف» بين قيادة المجتمع وقيادة العقل، أو حلم المطابقة بين مشروع السياسي ومشروع الفيلسوف رغم المقاربة المتميزة التي شخصّها لينين على نحوٍ منقوص وادعتها الاشتراكية العلمية ادعاءً لم تنجح في البرهنة على مصداقيتها التطبيقية حتى الآن. بل العكس، فقد أصبحت البراغماتية Paragmatism الأمريكية قوة مرجعية لتحولات الاشتراكية الراهنة سواء في الاتحاد السوفييتي أو الصين. لكأن الحضارة المعاصرة تقترب، إن لم تكن قد وصلت، الى نموذج الإنسان ذي البعد الواحد الذي يقف على بوابات جديدة لسؤالات الاغتراب والحرية.

هذا حديث آخر يستدعي تخصيصاً، لكن هنا تدخل الفلسطينية طرفاً أيضاً. أو لنقل انها حالة – عينة – من عينات تجربة فعل الحضور الإنساني الواقعي الملتهب.

والسؤال الممكن ان تلده تداعيات الفكر وتحليلاته الآنفة يتعلق بدور الفرد في التاريخ وربما بمباشرة واضحة، حامل القرار التاريخي أو بلغة علم السياسة «الشخصية القيادية» أو «القيادة التاريخية» عندما يصبح الفرد القائد – رمزا يلخص شعباً مثل: الاسكندر، بسمارك، نابليون.. على المستوى الفلسطيني، ياسر عرفات أول قيادي فلسطيني – عالمي يرمز الى شعب فلسطين ويقوده في تاريخ فلسطين المعاصر. يسجل الفكر ذلك، حقيقة موضوعية، مهما تكن مداخلات الاختلاف – مع أو ضد – ممارسات أو حتى قرارات يسجلها البعض أو يختلف نوعياً معها.

ان المقياس الاجرائي – المعياري، هو الذي يحدد «القيمة التاريخية» لهذا النمط من الشخصيات حسب رأي علم السياسة الحديث.

ما هي احتمالات صيرورة شعب وما وضعه قبل ظهورهم؟ وما الذي يحدث بعد فقدهم؟ الشعوب تبقى قبل – القيادة التاريخية – وبعدها. لكن السؤال، أي مسار تتخذ أو كان يمكن أن تتخذ قبلها أو بعدها؟

القيادة السياسية هي قَدَر مجتمعها، جبراً أو حرية، ولو لفترات محدودة في تاريخ شعوبها. انها تخضع لرهان المصير الجماعي من قرار الحرب الى قرار السلام وهي تدفع وجودها وتاريخها الشخصي – الجماعي ثمناً معادلاً لقراراتها.

هكذا يتبدى أثر الفيلسوف باهتاً على الحياة الاجتماعية عندما يقارن بالتأثير البناء أو الهدام المأساوي للسياسي. ويظهر أثر السياسي شاحباً في الحياة العقلية للفيلسوف.

وإذا كان يبدو دور الفلسفة هامشياً ثانوياً لا يملك قوة النفاذ الفعال في بنيات الاجتماع والثقافة. فإن تباعد قطبي الأرض شمالاً وجنوباً لا يجعل من أحدهما بديلاً للثاني. لأن الأرض لا يمكن أن ترتكز على محور واحد. كذلك الفيلسوف والسياسي هما معاً قطبا الوجود الاجتماعي. الفيلسوف قطب التجريد، السياسي قطب التجسيد. بينهما جدلية المجتمع

والشعب. تبقى، مع ذلك حوارية الاعتراضات والمعترضات أمراً ممكناً حول القراءة الفلسفية للوافعات والحوداث، سوف يحاورها الفكر تباعاً عبر فقرات لاحقة تستدعيها الشروط المنهجية المعرفية للكتابة الفلسفية عن الإشكالية الفلسطينية الممتدة بين الاغتراب والعنف.

سوف يحاورها الفكر ولا يدحضها. لأن الدحض مساجلة منطقية أو قانونية تحمل صيغة اتهام ودفاع وحكم وضحية. بينما الحوار ــ الجدلي ــ Dia - Logos تأكيد ونفي وتجاوز بين حدين لا يملكان الحقيقة. لأنها تنشأ في مسافة العلاقة الفاصلة ــ الواصلة بينهما. وتتراوح مستويات عنف الحوار وأدواته الوسيطة بين الدم واللغة، من الموت الى التلاسن. وهي جميعاً تبحث قصداً عن تأكيد حضورها لأن غيابها يعني وجوداً ناقصاً. وما الفلسطينية كتحديد سوى فعل تأكيد وجود حاولت الصهيونية ان تطمسه وتلغيه من الحضور الإنساني العام.

31 ــ تحديد رابع عشر : شروط العصر

الإشكالية الفلسطينية قضية معاصرة. بالتالي تخضع لشروط عصرها وإحداثياته. ولنفس السبب ــ الشرطي لا يمكن قراءتها بعين عقل عصر سابقة. لأن القضايا ليست معلقة في الفراغ. كما أنها ليست مغلقة على ذاتها بذاتها لذاتها موصودة الأبواب.. قضية بلا نوافذ. فالقضايا ــ فردية كانت أم جماعية ــ التي لا تشرع نوافذها وتفتحها أمام شمس العالم هي قضايا مريبة رطبة يأكلها التعفن وتفتقر لحرارة الحضور وتوهجه. لذلك يمكن الاقرار بقسوة بأنها قضايا خاسرة مهما كان ثمن مرافعتها أمام قضاء الحقيقة. بصيغة ثابتة. القضايا «الموجودة» كـ «أشياء» هي قضايا صماء خارج جدلية شروط عصرها لأنها قبل ــ التاريخ أو تحت ــ التاريخ أو فوق ــ التاريخ لكنها ليست متزامنة مع ــ التاريخ ملتحمة مع لحظاته الإنسانية المعمدة بابداعات نور الحرية واشراقاته. بالنتيجة، تصبح كتابتها أو الكتابة عنها لغوا . ثرثرة لا تقول ولا تعبر انما تتلفظ فقط .

فما هي الشروط المسبقة للكتابة الفلسفية الإشكالية الفلسطينية كقضية متألقة حارقة متوهجة في حضورها وانسانها؟

بتحديد أكثر، كيف حدد الفكر المعاصر دور القراءة الفلسفية للقضايا الإنسانية داخل تكوينات السياسة وافاعيلها في حضارة القرن العشرين التي حول نصفها الأول «الوجود الفلسطيني» 1948 الى وجود ثنائي مصلوب يعلن قيامته في كل لحظة حتى الآن.

مع نهاية النصف الأول للقرن العشرين ولدت المأساوية الفلسطينية. أحياناً المأساة تصنع التاريخ والانسان الجديدين. هنا تحضر جدلية الفلسطيني والعربي[36]. فهل كانت فلسطين شرطة يقظة العروبة، أو «نقطة تفوقها وعدمها معاً»[37].

وهل يجب «فلسطنة العرب» كما يفترض جان جينية[38] أم «تعريب الفلسطينيين»؟

مسألة تستدعي تمييزات حادة تستدعي حديثاً خاصاً حتى اذا انطلق منهج التفكير من قاعدة جدلية الحدين. ان فرضية جدلية الأبعاد الثلاثة للهوية المفتوحة تتضمن رداً مسبقاً. الفلسطينية هوية موقف نضالي ملتزم، ليست الهية مطلقة كما أنها ليست «جوهراً» ابدياً أزلياً، كما تفترض الصهيونية لاهوتياً وسلالياً. كل قضية مشروطة بانسانها ــ حاملها.

في البدء كان الإنسان. ومازال الإنسان سيبقى مقياساً مطلقاً ومعياراً نهائياً لجميع القضايا التاريخية والفلسفية.

ماذا عن الفكر الحديث ــ المعاصر أو شروط العصر:

لقد حدد الفكر الحديث ــ المعاصر خلفية القراءة الفلسفية تحديداً مفتوحاً بدءاً من معادلتين رئيسيتين في القرن التاسع عشر أضيفت اليهما كشوفات كبرى في القرن العشرين.

صاغ المعادلة الاولى الفيلسوف الألماني هيجل في جملة مشهورة ترن انعاكاسات صداها في فكر القرن العشرين بقوله:

«كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي»[38].

أما المعادلة الثانية فقد صاغها كارل ماركس عن «تغيير العالم»[39] عن طريق الفعل الخلاق أو الانتاج الخلاق براكسس Praxis بعد ان قام الفلاسفة بتفسيره Logos. وكان القصد يتجه الى سقف الفلاسفة أو نهاية الفلسفة الكلاسيكية أو مذهب المذاهب هيجل.

ان المعادلة الماركسية تكمل المعادلة الهيجلية بقدر ما تخترقها وتتجاوزها.

ثم مع نهاية القرن التاسع عشر، النيتشوية[40] تفجر القيم مطالبة بإنسان المستقبل، والفرويدية[41] تكشف البعد الثالث للوعي. وتتالى التحولات الكبرى للحضارة المعاصرة، الظاهراتية[42] تطرح منهج «وصف العالم» والبراغماتية تمارس «العملية التجريبية للعالم» والوجودية تثير «معاناة العالم»[43] والسريالية[44] «الابداع اللاواعي للعالم» واللسانية تكشف «دلالة لغة العالم»[45] والتقينة تثير مشكلة التوسط الثالث بين «الانسان للعالم» والفيزيائية «ذرية العالم»[46] وإمكان تدميره الكلي مما أنشأ موضوة «عصر توازن الرعب». خلال ذلك كله وعبره، علوم الاجتماع تنشطر وتدخل دقائق أزمة المجتمعات وحواريها، والأنثروبولوجيا بمدارسها خاصة ــ الأنثروبولوجياالبنيوية وفروعها مع انشطارات البسيكولوجيا البحث في «أبعاد الإنسان في ــ العالم».

إتساعات وآفات وتشعبات عصر الاختصاص حتى 1950 - 1960 يبدأ عصر جديد.. أو لنقل أفق رابع هو الأفق الكوني الذي فرض عصراً انتقالياً مازالت البشرية تعبره. وقد دشنه السوفييت بقمرهم الصناعي الأول سنة 1957. أثناء ذلك، العالم المستعمر يدق أبواب التاريخ ليعلن حضوره دماً واشتراكيات لاماركسية كما وصفها باحث روسي معاصر. ولنقل بنسبة ما هي اشتراكيات عسكرية زائفة.

ضمن سياق شروط العصر هذه تدخل الإشكالية الفلسطينية كما تأتي استدعاءات كتابتها فلسفياً.

فإذا لم تتمكن. وقد تمكنت حتى الآن ــ هذه الإشكالية من النفاذ في ــ جدلية السياق الكلي لحضارة القرن العشرين، فهي إشكالية ــ قضية ــ خاسرة مسبقاً. ان انجازات الحضارة لا تكفي برهاناً على إمكانية الاستمرار بقدر ما هي أرضية له. فالقضية ــ الإشكالية مرهونة بإنسانها وقدرته العادية والمتفوقة على تجسيدها حضوراً خلاقاً. وقد برهنت وقائع الدم انها حاضرة بقوة نفاذة لا يمكن تجاهلها كوجود أصم أ بكم. وبرهان الدم، برهنة أحادية تفرض صوتها على آذان العصر. هكذا فرض التاريخ الاستعماري البشع اللاإنساني على شعوب العالم الثالث. الإنسان الفلسطيني والإشكالية الفلسطينية حالة طليعية للعالم الثالث لأن قيمة التصدي ترتبط جدلياً بخطورة التحدي.

إن أصابع إنسان الحرية الجديد تدق أبواب عصر التحولات المروعة رافضة أن تكون أو تصبح ــ مع انها كذلك واقعياً حتى الآن ــ منجماً للمواد الخام من البترول الى اليورانيوم، وسوقاً للاستغلال للاستهلاك محكومة بعطالة الانتاج والقصور الذاتي عن الإبداع. الدم والبترول والاستهلاك.

عالم ثالث، إشكالية فلسطينية، و«انشطار العالم» شاقولياً وافقياً صليبياً هو «يقظة عالم القهر». أو يقظة اللاعالم واعلانه عن حضوره. تبقى حوارية الاعتراضات والمعترضات مستمرة بين امكان كتابة فلسطين فلسفياً وامتناعها. ان الشرط المسبق للكتابة ــ القراءة مرهون بشعاب الدرب الثلاثي الكبير للمكن بين:

العقلانية والاغتراب والعنف.

VIII

فلسفة الدولة الفلسطينية الممكنة(*)

الإنسان أكبر من الفكرة
وأعظم من الدولة.

محمد الزايد

32 ــ تحديد خامس عشر : لحظة الإعلان:

اليوم، 15 نوفمبر 1988، تم الإعلان الرسمي عن ظهور الدولة الفلسطينية الأولى في التاريخ المعاصر. (ملاحظة: لم تكن حكومة عموم فلسطين دولة بل شكلاً وهمياً لدولة فلسطينية).

يمثل هذا الإعلان لحظة تأريخية ــ ماهوية متميزة.. متفردة.. بحيث تستدعي وعياً متميزاً.. خاصاً الى حد التبصر.. أو لنقل عميقاً الى حد مطلقية البدء.

سواء وافق البعض، أو الأكثرية، أو اختلفوا، فإن هذا الإعلان هو لحظة بدء جديدة في التاريخ الفلسطيني.

وهو بوصفه لحظة ميلاد ــ خلق جديدة، وتحديد عقلاني، فإنه لحظة قطيعة.

لحظة تقطع صيرورة التاريخ كما كان، الذي كان، لحظة قطع لما كان وتأسيس لما سيكون، الآتي، الذي بدأ يحضر الآن.

هكذا هي.. مواصفات اللحظة التاريخية الكبرى وماهيتها في حياة المجتمعات البشرية وتحولاتها.

لأنها لحظة بدء، فهي لحظة كيفية، لحظة مبدأ، تحتوي ما بعدها، وترتفع بما كان قبلها رفعاً آخر.. تؤسسه، تمؤسسه وتمنحه هويته، صفته، تعينه، ليكون ما هو في مستقبليته القادمة.

على هذا، تشكل لحظة إعلان الدولة الفلسطينية، لحظة ظهور فلسطيني جديد في مجرى تاريخ العصر.

وإذا قرأ الوعي المتعمق أبجدية هذا الحضور الجديد ــ العقلاني، واستنتاجاته المنطقية ــ الإجرائية المترتبة عليه يمكن أن يلاحظ ما يلي:

١ــ لم يعد الإنسان الفلسطيني . بعد إعلان الدولة ــ حضوراً إنسانياً مبهماً، مجانياً، مستباحاً، فائضاً عن الحاجة (حسب النظرية العنصرية)، أو متمرداً بلا هوية، ثائراً بلا سبب واضح، محدد، مفهوم.

٢ــ لم تعد فعلية الثورة هي المبدأ، بل واقعية الدولة، لحظة إعلان الدولة هي نهاية الثورة، لحظة إعلان الدولة هي لحظة التغيير الماهوي للثورة. عندما تنتهي الثورة تبدأ الدولة. عندما تبدأ الدولة تصبح الثورة ممتنعة.

لا تصبح الثورة ممكنة في الدولة. لأن كل ثورة في ــ الدولة ضد ــ الدولة. الحالة الاعتراضية الوحيدة الممكنة في ــ الدولة لا الثورة وإنما التمرد. والتمرد غالباً ما يكون حالة فردية خاصة. والمتمرد لا الثوري هو حالة النقد القصوى ضد ــ الدولة.

٣ــ تستدعي الدولة اعترافاً ــ دولياً من الدول. هكذا تدخل الدولة بالاعتراف لعبة الترسيم العالمي. عندها يصبح المناضل الثوري سفيراً أو قنصلاً، والقائد رئيساً، وما بين القمة والقاعدة مجلساً للوزراء وحكومة.

٤ــ هكذا يصبح الإنسان الفلسطيني مواطناً مرة ولكل مرة. ليس لاجئاً، ثائراً، مناضلاً، بل مواطناً حتى ولو كان متمرداً. أصبح للفلسطيني شكلاً جديد للاغتراب. ستصبح هذه اللحظة الكيفية، ذات الانتقال النوعي، مصدراً للنزاع بين الناس.. ستحتدم نقاشات.. ستدور حلقات.. ستثور اعتراضات.. اجتهادات.. تأويلات.. تفصيلات.. لكنها، لحظة الإعلان، ستبقى مركز الدائرة وينبوع قوة المرجع.

ستبقى هناك.. قوة مصدَرِيَة.. والكل يأتي بعدها.. يتحدثون عنها ــ ما بعدها.. لأن ما قبلها أصبح تأريخاً.. أو هو التاريخ الذي كان ثم توقف معها ــ بها.

اعترف كفيلسوف فلسطيني، عاش سنوات عربية، ثم أصبح كندياً، ان لهذا الإعلان دهشته الخاصة ــ العظيمة. لأنني كنت الشاهد الفلسفي لهذا الديالكتيك المأساوي ــ وكاتبه ــ بين رومانسيه الانتحار الفلسطيني وفكرته، منذ ١٩٧١. كنت الفيلسوف الفلسطيني الباحث عن المعنى الإنساني، المعرفي، الانطولوجي، عندما نشرت أول مقال تأملي حول جدلية الاغتراب والعنف الفلسطيني استدعاه فعل قتل سرحان بشارة سرحان للرئيس الأميركي كنيدي.

إنني كفيلسوف ضد مبدأ القتل أياً كانت دوافعه. كما أنني ضد فعل التخريب الحضاري والارهاب أياً كان مبرراته. لكن عندما يحدث فعل القتل فإن عدالة الوعي المتحضر، قانوناً ومعرفة، تستدعي فهماً ــ بحثاً عن دوافعه. والفهم الباحث هنا لا يعني التبرير. لأن فعل القتل

بوصفه أعلى مراحل العنف، والارهاب والتخريب بوصفهما أعلى درجات البربرية، تبقى جميعاً أفعالاً لا إنسانية بالتالي خاطئة بل هي الخطيئة التي تهبط بالإنسان الى اللاإنسان. لذلك لم يعد السؤال عن الدوافع ضرورة شرعية لعدالة القانون بل أصبح سؤالاً شرعياً من الناحية الفلسفية والميتافيزيقية، حيث ترتفع أعمدة الحكمة واقفة بأبديتها اللانهائية لترسم الحدود بين البراءة والخطيئة.

لهذا صرخ الالهي ــ الفلسطيني السيد المسيح منذ قرون ومازالت تردد أصداء صرخته الابدية «من كان منكم بلا خطيئة، فليرجمها بحجر». هكذا ولِدَت مجانية فضيلة المحبة المطلقة من وعي الخطيئة التي تشكل قيداً ــ شرطاً ــ تواضعاً للمغفرة.

لكنه هو ذاته، الالهي ــ الفلسطيني السيد المسيح ثار بعنف حسي على أولئك الذين «حولوا بيت الرب الى بيت تجارة» فقلب طاولات البضاعة وصناديقها على أصحابها.. وانتهى على الصليب رمزاً أو فعلاً. لكأنه كان يعلن بجسده الحقيقي أو الرمزي أول فعل انتحار فلسطيني مثالي ــ وحيداً ــ لنقل متمرداً ــ فداءً لمثل أعلى وفكرة كبرى.

بما أن لحظة إعلان الدولة تشكل لحظة رمزية كبرى لم تظهر من عدم ــ فناء تاريخي بل ظهرت محمولة ــ مثقلة بتاريخية طويلة، لذلك فإنها تستدعي الرموز الكبرى الموجهة لها، لأنها ستحدد ماهيتها، نوعية وعيها وحدوده، ونظرية دولته.

33ــ تحديد سادس عشر:

الرموز الكبرى التي ستوجه اعلان الدولة الفلسطينية الجديدة:

يحمل الفلسطيني في لا شعوره الجمعي ــ الثقافي ــ السياسي ثلاث جدليات كبرى. لأن الفلسطينية ــ صفة الفلسطينيين ــ تقال على أربعة انحاء، ثلاثة أنحاء دينية، ونحو أحادي وضعي:

١ــ يولد الفلسطيني يهودياً،
٢ــ يولد الفلسطيني مسيحياً،
٣ــ يولد الفلسطيني مسلماً،
٤ــ يصبح الفلسطيني علمانياً.

لذلك كل نظرية، أو تنظير، لدولة فلسطينية محكومة بهذا التاريخ الواقعي ومشروطة به. وأي تجاهل لهذا العمق اللاهوتي، والعلماني يعتبر قفزة في الفراغ الذي يفتح بوابة جحيم الإرهاب والتخريب والقتل المجاني عند التطبيق الواقعي لممارسة السلطة.

الجدلية الأولى: جدلية جليات ــ داوود: إما الحاكم الوثني أو الحاكم النبي.

يشكل المجتمع الفلسطيني الأول، مجتمع العمالقة، ورمزه القائد جليات، ملكوتاً وثنياً، دولة وثنية أو حكومة وثنية لا دينية. كما يشكل المجتمع الفلسطيني ــ الديني ــ اليهودي، ورمزه النبي داوود، ملكوتاً دينياً ــ دنيوياً أو حكومة النبي ــ الملك.

على الرغم من التأكيد التاريخي بالانتصار المؤقت لداوود النبي، بتدخل الهي، فإن الجدلية الحادة بين ما هو ديني وما هو دنيوي بين الدين والدولة ستبقى محمولة تمور في باطنية الوضع العربي ــ السامي، بل والعالمي بعدئذ، الى يومنا هذا. دولة بلا دين. أو دين بلا دولة أو دولة الدين.

الجدلية الثانية: جدلية المسيح ــ اليهودية: إما دولة أرضية أو دولة سمائية.

يلخص هذه الجدلية النقضية ويكثفها الصراع بين نظرية النبي ــ الملك ــ العقيدة اليهودية وشرّاحها الذين حددوا مطلبهم بتأسيس دولة أرضية ــ دينية ــ واقعية بجميع مظاهرها الإنسانية واللاإنسانية أو «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» وفصل الدين عن الدولة. دولة الواقع أو دولة المثل الأعلى «ملكوت السماء» بوصفها رمزاً مطلقاً دائماً، ملهماً لعدالة الدولة الأرضية الناقصة. بين قوة واقعية الواقع ولا واقعية قوة الحلم بعدالة المثل الأعلى مشى النبي على درب الآلام وانتهى على صليب المطلق فعلاً أو رمزاً ملهماً للشفافية المتمردة.

الجدلية الثالثة: جدلية الإسلام ــ العلمانية: إما دولة الدين دولة أو دولة حياد الدولة.

يحمل القرآن الكريم تراث اليهودية والمسيحية معاً. في التأويل الموضوعي، أو التدين الموضوعي، يصبح الإسلام ديناً ــ دولة معاً. بهذا المعنى رجل الدين يجب أن يصبح حاكماً (كما تفترض جميع الحركات الدينية). لكن تطور الدولة الحديثة سار في اتجاه معاكس تماماً. وقد وصل التطور الحضاري الى درجة أصبح تغيير هذا المسار أشبه بالمستحيل. رجل الدين ليس هو رجل الدولة. أما في التفسير الذاتي، أو التدين الذاتي، وانموذجه التصوف فيصبح الإسلام حالة وجدانية مثالية انسانية متألهة تسعى لتحقيق مطلب على جانب كبير من الفردية والتعالي المخطوف بنورانية الأزلية. على هذا تلتقي لا واقعية المتصوف ومطلبها الانطولوجي الشفاف مع لا واقعية الفيلسوف ومطلبه الانطولوجي العقلاني الذي يبقى ضمن دائرة الكونية الإنسانية التي لا تخضع لوطنية الدولة العلمانية أو أية دولة أياً كانت.

هكذا اعتبر بعض رجال الدين علمانية الدولة صورة إلحادية، بينما اعتبر العلمانيون حياد الدولة صورة عادلة لمجتمع تعددي الديانات. وتعتبر واقعية الخليفة العربي العادل عمر بن الخطاب عندما فتح القدس، رغم بعض التحفظات التي يمكن أن تثار الآن حسب منطق

القرن العشرين، أنموذجاً يجمع بين مثالية التطلع وواقعية التحقق الديني والسياسي والاجتماعي.

الصورة الجديدة للجدليات الثلاث:

هكذا، لم تكن الفكرة الفلسطينية كدولة، أو مقاومة من أجل الدولة، فكرة بلا جذور. بل إن تاريخيتها الوثنية والدينية، تقدم تفسيراً عقلانياً لديالكتيك الوعي الفلسطيني بين الانتحار والدولة...

لقد، تفاعلت جدلية الفعل والفكرة وتجلت تاريخياً ضمن حالات علائقية متنوعة:

* من فعل إلغاء الذات ــ الأنا بتوسط الاحتجاج المثالي الجذري حتى ولو كان الثمن هو الصلب، الغاء الأنا.

* الى فعل قتل الآخر، إلغاء الآخر، بتوسط العنف الأقصى لإعلان حضور الأنا ــ الذات التي ألغاها هذا ــ الآخر، احتقرها، بالإصرار، ووعي متصل، كما في حالة سرحان بشارة سرحان «لقد فعلت ذلك من أجل وطني»، أو خطف الطائرات.

* أو إلغاء الأنا و ــ الآخر معاً، كما في العمليات الانتحارية، وإعلان أداة العنف القصوى هوية للذات «هويتي بندقيتي».

لا تستطيع الصورة الجديدة لجدليات فكرة الدولة الفلسطينية في التاريخ أن تكون أياً منها أو إحداها. لأن التفوق الجديد لمشروع دولة فلسطينية يجب أن يتخطى محظورين يشكلان شرطاً مسبقاً لتفوقها النوعي كفكرة وكواقع:

المحظور الأول: عدم السقوط في لعبة قانون التماثل مع العدو.

المحظور الثاني: عدم التماهي مع الصورة ــ الخلفية التاريخية التي يحملها اللاشعور الجمعي الفلسطيني.

لنفس الأسباب المشار إليها سابقاً، تصطدم الفكرة الفلسطينية كدولة جديدة بأربعة احراجات تربك، وسوف تربك بإصرار، احتمالات تفوق الصورة الرسمية للدولة الفلسطينية:

1 ــ الإحراج الصهيوني، دولة إسرائيل، كدولة صهيونية.

2 ــ الإحراج العربي، بين ملكية وراثية، وإمارة عائلية، وجمهورية عسكرية.

3 ــ الإحراج الفلسطيني، هو على مستويين:

ــ المستوى الأول: ميراث ما قبل ــ الدولة بجميع مظاهره وظواهره.

ــ المستوى الثاني: انشطار التجربة الفلسطينية وازدواجيتها بين: فلسطيني الداخل، وفلسطيني الخارج، عربياً وعالمياً.

4 ــ الإحراج العالمي، الذي يحتوي على نماذج دولية مختلفة الى حد التعارض ومتداخلة

الى حد التشابه والتماثل أحياناً؛ وانقسام هذا العالم الى دول مؤيدة لإعلان الدولة الجديدة، ودول محايدة ـ مؤقتاً، ودول معترضة. عند هذه الحدود من التبصر الواعي، يظهر السؤال الكبير الذي كان نقطة انطلاق هذا التأمل حول إعلان الدولة الفلسطينية، ما معنى هذا الإعلان داخل أفق العقل المعاصر في العقد الأخير للقرن العشرين؟

هل لهذا الإعلان معنى في التفكّر الإنساني ـ الفلسفي ـ السياسي المعاصر؟

34 ـ إحراج ثامن: عود على بدء

لم يكن مقالي الأول حول فلسفة الدولة الفلسطينية الجديدة (الأفق، عدد 225، 8 كانون أول ـ ديسمبر 1988 ص 41-40، محاولة لعقلنة «لحظة الاعلان» ذاتها، وإنما ولد من تفكر اكتشافي لفض مضامين هذه اللحظة ومعانيها المضمرة بوصفها ذروة تطورٍ مأساوي تجاوز قرناً من الزمن الموضوعي للتاريخ المعاصر.

على هذا لم يقدّم تفكري المشار اليه تبريراً نظرياً ـ ايديولوجيا ـ أو فلسفياً للحظة الإعلان تلك بقدر ما كان وصفاً ـ محاولة لوصف ـ ظهورية تلك اللحظة السياسية الكبرى. لأن الفارق الكيفي بين تقديم التبرير وكتابة الوصف هو الفرق الكيفي بين الايديولوجي ـ المفكر السياسي أو الديني أو العقائدي ـ وبين الفيلسوف.

يقدّم المفكر الايديولوجي ايديولوجيا؛ وكل ايديولوجيا مشروطة بمبادىء، فكرات، عقائدية مسبقة. وهذه المبادىء الايديولوجية، أياً كانت صيغتها أو صورتها السياسية والدينية. هي أعلى من البدهيات ولا تخضع لاحتمالات المناقشة أو النقد لانها حجر الزاوية في معبد الولاء الفردي والاجتماعي. بل يتحول الدفاع عن هذا التابو TABOO ـ الحجر الركن ـ إلى واجب، وشرف تغسله دماء الأفراد والمجتمعات.

أما الفيلسوف.. فلا يكتب ايديولوجيا ـ وقد يفعل احيانا ـ لكنه يصنع ـ يبُدع كلاماً تفلسفاً حراً، نقدياً. لا تحكمه لزوميات عقائدية ولا يخضع عقله التأملي إلا لحريته الذاتية.

لهذا وذاك، يكتب المفكر السياسي تبريراً محكوماً بغائية السلطة السياسية ـ أو رغبة التوصل الى منصب سياسي ـ بينما يصف الفيلسوف كتابة قصدية محكومة بغائية التأمل، الفهم، والتساؤل بمستوى شمولي.

لهذا، يتعذّر على المفكر السياسي ـ الايديولوجي ـ ان يكون عالمي الحدس والرؤيا، باستثناء الدين السياسي ـ الا اذا اراد أن يفرض ـ غالباً ما يحاول أن يفرض ـ نظريته العقائدية على مجتمعه وبقية المجتمعات بقوة القهر كما حدث في التاريخ القديم، الوسيط، الحديث، والمعاصر.

بينما يبدأ الفيلسوف الحقيقي وعيه التأملي، كتابته التفلسفية، سؤالاته الكبرى بوصفه إبناً

«للإنسانية» كما قال فيلسوفنا العربي العظيم محمد الفارابي أو المعلم الثاني. ففي حين يصادر الايديولوجي العالم، الإنسانية، لصالح وطنيته، قوميته، دينه، الخاص، يرتفع الفيلسوف ويتعالى بوطنيته وقوميته الى يفاع الشمولية الإنسانية. عندما وضعت خطاً تحت الفيلسوف الحقيقي لأننا يجب أن نميزّ، ونتعلمّ من تاريخ الفكر، بين فيلسوف حقيقي ومفكر زائف قد يصنفّ فيلسوفاً حسب الآراء الشائعة. لأن الفيلسوف لا يكون الا حقيقياً؛ بين الفلسلفة واللافلسفة، بين الفيلسوف واللافيلسوف ليست هناك خطوطاً وسطى ليس هناك فيلسوف بين ــ بين.

على هذا النحو المترفع، يعود التفكر فينا الى لحظة الإعلان ثانية.. ربما سيعود بنا ثالثة ورابعة.. لأن الكلام يدلّ.. والكلام يكُلمّ.. ويتكلم.. وما الفلسفة الحقيقية سوى فن الاستماع الى تكليمات الوقائع والاحداث وظاهرات الوجود. ليستمع تفكرنا الى تكليمات لحظة اعلان الدولة الفلسطينية الثانية.

35 ــ إحراج تاسع: الإحراج الذي تكلم

لم تكن لحظة إعلان الدولة الفلسطينية الجديدة، صدفة تاريخية.. كما أنها لم تكن حتمية تاريخية أيضاً.. لقد جاءت، ظهرت، تجسّدت، ولادة عسيرة لمخاض انساني مأساوي عميق، طويل. كانت ذروة حمل اعتصرت جدلياته الاغتراب والعنف وارتبطت بحبلها السريّ وعذابات التكوين التي عاشها الفلسطيني إنساناً شريداً مع ذاته ــ مع الآخر ــ مع العالم ــ مع الأشياء ــ مع السؤال المعذب المفتوح كجرح كوني عن المصير في التاريخ.

بين سقوط 1948، ونهوض الوعي 1988، امتدت تضاعفات الاغتراب والعنف التي حكمت الجغرافيا السياسية ــ الاجتماعية ــ الايديولوجية، لذلك الوطن الصغير، كما طوقّت بأسلاك الدم الانطولوجيا الانسانية الفلسطينية التي كشفت عن سؤالاتها الكونية والكينونية المتحررة بتجليات تحررت الى حد العبث، ومارست العنف الى حد الانتحار والقتل، وتطلعت بإنسانية الفداء الى حد الصلب. وإذا كانت «المأساة هي التي تصنع التاريخ» كما يفترض الفيلسوف الألماني الكبير هيجل ــ فيلسوف الدولة الحديثة ربما المعاصرة أيضاً ــ فإن المأساة يمكن أن تهدمه على حد افتراضي الذاتي. والسؤال التاريخي في ــ التاريخ ليس سؤالاً عن ــ الدولة بل هو سؤال عن ــ الإنسان. لهذا يصبح السؤال عن الدولة هو السؤال عن دولة الإنسان لا دولة السماء أو دولة الواقع.

وإذا كان علينا الاعتراف بحزن عالمي بأن الدولة الإنسانية لم تتحقق بعد في التاريخ البشري المعيوش، فإن علينا الاحتراف الدائم لامكانية الحلم الإنساني بدولة الإنسان.. لتبقى، وسوف تبقى هذه الامكانية الى أمد غير منظور حُلماً فلسفياً متعالياً، هو يوتوبيا: وحدة النوع الإنساني بوصفه انساناً.

الى أي مدى، وضمن أية حدود يمكن لهذه الدولة الفلسطينية الجديدة أن تتقارب مع هذه الرؤية الإنسانية أو تتباعد عنها؟

سؤال كبير.. والإحراج أكبر. شروط واقعية أرضية موضوعية محيطة ترسم إرباكات ستعيق بقوة فعالة امكانية الارتقاء النوعي نحو علمانية ــ إنسانية قد تحلم به المادة الاولى لدستور الدولة الفلسطينية الجديدة، تتداخل، بتزامن فعال، مع الشروط الموضوعية، الشروط الذاتية لتاريخ القتل المتبادل والعصبيات الدينية، القومية، المذهبية، التي لا تُلغى بجرةّ قلم أو إدعاء خطابي.

لكن بما أن كل دولة هي دولة ــ وطن، فإن معنى الوطنية يحدد مفهوم الدولة وماهيتها. لذلك فإن «معنى الوطنية»، بوصفها ماهية الوطن وهوية الدولة يستدعي توقفاً خاصاً رغم حساسيته التي ستفتح أبواباً أخرى للتساؤل والخلاف.

أحياناً يكون الاختلاف لو تعلمون عظيماً. لُيكن اختلافاً وخلافاً. لتكن زندقة تاريخية تكتب سفر الخروج من العصبية الى الإنسانية.

لتكن زندقة تاريخية، تكسر أقفال بوابات الفكر الممنوع. لأن الفكر الممنوع على المستوى الموضوعي ــ سياسياً، ايديولوجياً، دينياً ــ يرتبط جدلياً مع الفكر المقموع على المستوى الذاتي.

لهذا يتبدى إعلان الفكر الممنوع زندقة خروج على المألوف والمتعارف عليه وراثياً، توريثياً، وضعياً أو شرعياً.

على هذا، يمكن للاختلاف في تحديد معنى الوطنية، بالتالي ماهية السلطة السياسية للدولة وهوية الوطن ان يتأرجح بين مطلقية الانتماء الأعمى ــ المغلّق ــ ومطلقية اللاإنتماء المُبهر ــ المفتوح ــ أو بين نسبية الانتماء المقيدَّ، ونسبية الانتماء الحرّ.

يبقى السؤال مثاراً ومصدراً للنزاع بين الناس:

ما معنى الوطنية؟ ما معنى الوطن؟

وهذا يستدعي تفكراً آخر.□

36 ــ تحديد سابع عشر: ما معنى الوطنية

يحيل المستوى اللساني لمعنى «الوطنية» الى «الوطن». لأن الوطنية صفة الموصوف الوطن. وقد كانت إشكالية الصفات محوراً تفلسفياً متفجراً في الفكر العربي الوسيط ، كما هي إشكالية المعنى في الفكر اللساني والفلسفي المعاصر.

ويمكن تكثيف السؤال حول الصفة على النحو التالي: هل الصفة تتبع الموصوف تبعية مطلقة أم نسبية؟ هل الصفة عرضية أو بنيوية؟

ينبع التوتر السؤالي حول هذه النقطة من فرضية ثبات الموصوف «الوطن» ـ أو مطلقيته «الله» ـ وتحولية الصفة التي يتصف بها. السؤال هنا. هل «الوطنية» بوصفها صفة للوطن صفة ثابتة أو متغيرة، بالتالي هل «الوطن» بوصفه موصوفاً ثابت أو متحول؟.

ان التغير اللامتناهي الذي يحرك المجتمعات والدول والأوطان، يشير الى نسبية التحديدات الواقعية للخريطة السياسية الملقاة على وجه جغرافية الارض.

ويمكننا الانتباه بقليل من الثقافة الى فترتنا المعاصرة والتغيرات التي حكمت خطوط الطول والعرض للأوطان السياسية الراهنة.

واذا كانت ولادة الانسان في أرض معينة وعائلة محددة صدفة عمياء لا يختارها، فإن الوطن صدفة اجتماعية وتاريخية تتحول الى ضرورة ايديولوجية محكومة بغائية سياسية وحقوقية نسبية خاضعة للمراجعة والنقد. وإذا كانت قوة الاشياء لا تقلل من القيمة الرومانتيكية للبطولة الوطنية فإنها تكّبل بالقوة ذاتها الاحتمالات المنظورة لتجسّد الضرورة الايديولوجية.

لذلك، يمكن للفكر التفلسفي النفاذ ان يعتبر الجواب على السؤال حول علاقة الوطنية من حيث هي صفة والوطن من حيث هو موصوف، بمثابة ألف باء البداهة الاولى التي تؤسس أو عليها تتمأسس هوية الوطن بوصفها مقياساً قد يصبح سيفاً أو حكماً بالموت أو النفي عند كسره أو الاختلاف جذرياً معه والخروج عليه.

ليست الوطنية بالنتيجة، مفهوماً بسيطاً يمكن التسليم به على نحو عقائدي موروث، انما هي علاقة معقدة، مركّبة، ثلاثية الابعاد والإحالات:

وطن ــ مواطن ــ وطنية.

أو لنقل أيضاً: وطنية ــ مواطن ــ وطن.

بما ان الوطنية هي الصفة، فإن التفكّر يصطدم بالسؤال التالي: هل الوطنية صفة للمواطن أو للوطن؟

ليست الوطنية مفهوماً صفاتياً قائماً بذاته.. لأنه من الممتنع التحدث عن «وطنية» خارج حدود حاملها الإنسان.

كما انه من الممتنع التحدث عن «وطن» في ذاته خارج حضور الإنسان لأن الوطنية والوطن يحملان قيمة ذاتية بذاتها بمعزل عن حاملها ــ الإنسان. فالوطن هو وطن لأن هناك إنساناً اختاره أو حوله وتحولّ معه الى وطن. الوطن لا قيمة له دون المواطن. كذلك الوطنية. فالوطن ليس له وطنية. والوطنية ليست صفة للوطن انما هي صفة لمواطن.

على هذا يمكننا أن نتوصل الى مبدأ أول سابق على الوطن والوطنية هو المواطن بوصفه إنساناً.

يحمل الإنسان بوصفه مواطناً صفة الموصوف ويمنحها بعُدها الحضوري الحي. فالوطن بلا

مواطن لا قيمة له. والوطنية دون وطن ومواطن صفة فارغة. والمواطن دون وطن ووطنية إنسان في حالة انعدام الوزن. لذلك تتلازم الأبعاد الثلاثية وتترابط بشكل متداخل شرطياً وسببياً معاً. لكن يبقى الإنسان مركز الدائرة والحامل الحي للوطن والمواطنية والوطنية. الوطن من أجل الإنسان وليس الإنسان من أجل الوطن. الإنسان هو القيمة المطلقة لا الوطنية.

يختار الإنسان قراره الحر من أجل الوطن. كما قد يقرر الإنسان بوصفه كائناً حراً التمرد على الوطن كما هو قائم من أجل الوطن كما يجب أن يكون. ومن الممكن للإنسان بوصفه حراً ــ كينونة واعية حرةً أن يختار العالم وطناً لا الوطن المحليّ الصغير أو القومي الأوسع وإنما العالمي الأشمل.

وإذا دفع الفكر الحرّحدود التفكّر الى مداها الأخير يمكن الإعلان بأن الإنسان هو الوطن لا الجغرافيا أو التاريخ. الإنسان بوصفه إنساناً هو المبدأ الأول.

إلا أ ن التاريخ الواقعي للجغرافيا الاجتماعية والسياسية المعاصرة، قبلها الحديثة والوسيطة والقديمة، تعلن واقعاً حسّياً يختلف عن إعلان الإنسان مبدأ أول.

العالم الواقعي أوطان ووطنيات، وبالتالي دول وأنظمة حكم وسلطات. تختلف الى حدّ التناقض لكنها تلتقي جميعاً بوصفها بنية أيديولوجية ــ فوق ــ المجتمعات الإنسانية التي تحولّ فيها الإنسان الى مواطن. والمواطن صفته «الوطنية» المحمولة على الانتماء الفعلي والهويّ الى ــ وطن.

ضمن آفاق الرؤى التفكرية وإشكالاتها، إحالاتها، وسؤالاتها مضمرة كانت أم معُلنة، يمكن للفكر أن يميزّ بين أنواع كبرى للوطنيات على أن تعتبر الخطوط المرسومة بينها خطوطاً قطعية بدرجة المطلق لأن التداخل الترسيمي بين الأنواع الكبرى والصغرى للوطنيات يتحد الى حدّ التطابق، وينفصم الى درجة التهافت. ولا بد للتفكّر هنا من الانتباه الى اندراج أنواع الوطنيات الصغرى بوصفها فروعاً تحت أنواع الوطنيات الكبرى بوصفها أصولاً تتمتع بقوة مرجعية تتراوح بين الظلامية المغلقة من حيث هي أعتى أشكال العنصرية، والانتشارية المفتوحة من حيث هي أعلى أشكال البعثرة الانتمائية.

يمكن تصنيف الأنواع الوطنية الكبرى وإدراجها تحت أربعة جذور يمكننا قراءتها عبر صفحات التحولات التاريخية والاجتماعية والايديولوجيا للتجربة البشرية.

37 ــ تحديد ثامن عشر: الوطنية الرومانسية:

كل نزعة وطنية رومانسية بالنشأة. لذلك الوطنية الرومانسية كانت ومازالت وسوف تبقى الينبوع اللامتناهي لجميع النزعات الوطنية الممكنة في التاريخ، أو لنقل جميع الوطنيات في التاريخ الوطني للمجتمعات.

الوطنية الرومانسية تعريفاً هي الشعور ـ العاطفي ـ اللاعقلاني ـ الذي لا يمكن تبريره بالحنين الى وطن معين. واذا كان من الممكن إحالة هذا الحنين الى الشرط الاجتماعي ـ الوراثة ـ التأثير الذي يضفي ظلاله على وجدان الفرد ـ الإنسان (بدءاً من العائلة، المدرسة، المجتمع ككل) فإن الشرط الاجتماعي لا يستغرق ذياك الحنين السريالي للوطن استغراقاً تاماً. لأن اللحظة الاجتماعية لا تستغرق اللحظة الفردية أو تغرقها على نحو تام ونهائي. فاللحظة الاجتماعية تؤسس لكنها لا تستغرق اللحظة الفردية بشكل قطعي كامل. وإلا لا يمكن تفسير الأنماط الاخرى للوطنيات الكبرى أو الصغرى التي قد تصل أحياناً الى حد كسر اللحظة الاجتماعية الموروثة وتحويلها نوعياً بإتجاه وطني أدنى أو أعلى.

يمكننا أن نميز تحت الوطنية الرومانسية نوعين من النزعات قد ندعوها:

38 ـ تحديد تاسع عشر : الوطنية الرومانسية العمياء

I.II وطنية رومانسية شبه واعية: تنقسم بدورها الى نوعين:

I.II. وطنية جزئية، محلية، قطرية.

II.II وطنية شبه شمولية، قومية:

1 قومية عرقية.

2 قومية دينية.

3 عرقية ـ دينية،

4 قومية عرقية ـ لغوية،

5 قومية لغوية،

6 قومية تعاقدية،

وسوف يعود التفكير بنا الى فضّ مضامين هذه النماذج القومية في استدعاء آخر.

النوع الكبير الثاني من الوطنيات تمثله:

39 ـ تحديد عشرون: الوطنية الواعية

تتبلور في ثلاثة أنواع:

1 وطنية واعية محافظة (رجعية في حدّها الاقصى، تقليدية في حدّها الاقصى المعاكس).

2 وطنية واعية ليبرالية (راديكالية في اقصاها، فوضوية في اقصاها المعاكس).

3 وطنية اشتراكية (ماركسية، ماركسية لينينية في حدها الاقصى. ماركسيات في حدّها الاقصى المعاكس).

ولابد للفكر المتأمل من الانتباه الى التداخلات، بل التغييرات المعاصرة التي طرأت كيفياً على هذه التخطيطات الكلاسيكية الحديثة.

النوع الثالث الكبير للوطنية هو:

40 ــ تحديد حادي وعشرون : الوطنية العلمانية:

لنقل الوطنية الديمقراطية العلمانية.

أخيراً، النوع الرابع هو ما يمكن للفكر التفلسفي ان يدعوه بجرأة تامة:

41 ــ تحديد ثاني وعشرون : الوطنية الفلسفية

الوطنية الإنسانية، أو الوطنية الفلسفية بتعبير أكثر دقة.

مرة ثانية، علينا أن نلاحظ بأن الحدود التمييزية بين أنواع الوطنيات الكبرى الثلاثة وفروعها، ليست حدوداً قاطعة بقدرما هي ترسيمات تتداخل الى حد التطابق، وتتخارج الى حد الفصم.

ويبقى التمييز القاطع، لحظة القطع الماهوية بين الأنواع الثلاثة وبين النوع الرابع أعني الوطنية الفلسفية. وإذا كان ممكنا في التاريخ المعيوش، القديم، الوسيط، الحديث، والمعاصر، ان تتحقق الوطنيات الكبرى والصغرى في جمهوريات ودول ومجتمعات معينة، فإن الوطنية الفلسفية بوصفها أعلى أشكال الوطنيات الإنسانية لم تتحقق في الواقع المجتمعي المعيوش لهذا بقيت وطنية متعالية رسمها الفلاسفة بين صفحات يوتوبيات فلسفية تستدعي حواراً. سوف يستعيد التفكّر هذه النماذج بتفصيل أوسع لأنها تثير سؤالات أكثر مما تقدم إجابات في عصر الوعي الكوكبي.

إلا أن القطع التاريخي ــ الاجتماعي ــ المعرفي والماهوي مازال قائماً وسوف يبقى قائماً بين جميع أنواع الوطنيات الكبرى منها والصغرى وبين النوع الأخير أعني الوطنية الفلسفية. لأن التطبيق الواقعي ــ الفعلي لهذا النوع الأعلى شمولية ونوعية إنسانية يستدعي قفزة كيفية في التاريخ البشري المعيوش. لأنه عندئذ، فقط ، تتحقق يوتوبيا الفيلسوف كل فيلسوف اتخذ من الإنسان مبدأ أول.

لذلك لا يتبدى معنى الوطنية موضوعاً بسيطاً. كما ان هذا المعنى لا يقف عند حدود الصفة اللسانية ــ اللغوية، أو المعنى اليومي البسيط العادي انما يتحدد عيشياً ــ فعلياً ــ تجسديّاً كنظام دولة. لأن معنى الوطنية أو لكأن معنى الوطنية هو هوية الدولة وشكل نظام حكمها.

ان معنى الوطنية هو صورة الوعي الاجتماعي في أعلى مراحل تشكلها النظري في التاريخ. الوطنية هي ماهية الدولة.

على هذا، لا يظهر الحوار الذي نفتحه حول الدولة الفلسطينية الموعودة ترفاً فلسفياً أو برجاً عاجياً حسب المفاهيم سيئة النية الشائعة حول الفلسفة، انما هو واجب فلسفي ـ انساني تمليه آفاق حلم شخصي، لفيلسوف ولد فلسطينياً، عاش سنوات عربية، ثم أصبح عالمياً.. كما تمليه على كل فيلسوف يحلم برؤى انسانية تتجاوز دموية الواقعية السياسية. تتجاوز الدم والطين باتجاه شفافية الفكرة الإنسانية بوصفها حدساً قصدياً موجهاً لدولة الإنسان القادمة. وإلا سقط النضال الإنساني بالتالي، في قانون لعبة التماثل مع النقيض دون احتوائه بآفاق ذات شفوفية أرقى.

42 ــ إحراج عاشر: إحراج الوطنية:

الوطنية صفة المواطن الذي ينتمي الى وطن. الوطنية إذن صفة إنسانية، والإنسانية صفة الإنسان من حيث هو كائن واعٍ ــ مفكر ــ يفكر. الإنسان مبدأ أول بين الكائنات المرئية وغير المرئية. الإنسان هو قوة المصدر والمرجع في الصيرورة الزمنية للكائنات، الشيئية والاجتماعية والمعرفية، الحسّية والمتعالية، الملموسة والمجردّة وما بينهما من وسائل، مناهج، وأدوات تجّسدت في التكنولوجيا البسيطة والمركبّة والعالية المعاصرة.

كيف يمكن للفكر، هل يمكن للفكر أن يفترض استغراق الوطنية ــ الإنسانية مرة ولكل مرةّ؟ بالتالي هل الوطنية صفة شمولية ــ كليّة أعلى من صفة الإنسانية بحيث تستوعبها استيعاباً تاماً وتستغرقها استغراقاً نهائياً؟

هل الوطنية هوية الإنسانية وحاملها بالضرورة الذاتية للأفراد أو الضرورة الموضوعية للمجتمعات؟

علينا أن نعترف، نرى، نلاحظ ، التاريخ المعاش للمجتمعات الراهنة بأنها وطنيات وأوطان. وطنيات قد تختلف خطوط طولها وعرضها، حدودها الجغرافية والوجدانية، لكنها مازالت وطنيات في عصرنا الكوكبي.

مازال الوطن هو الذي يحدّد الفرد. يمنحه هويته، تعينّه، انتماءه الذي يلغي مجانية حضوره. لهذا يمكننا، يمكن للفكر، أن يدّعي أو لنقل يدعو أو يصف أو يسمّي «الإنسانية» اللامشروطة إلا بإنسانيتها أو الوطنية الإنسانية أو الإنسانية بوصفها الوطنية الشاملة للناس هي ميتافيزيقيا الأمل البشري في التاريخ المعاش ــ الممارس ــ الواقعي ــ الاجتماعي ــ والفردي.

لهذا أيضاً فإن أنواع الوطنيات تفرض واقعيتها المرةّ على الوعي الكوكبي الذي يبشّر بكسر

الحدود الحسّية الشائكة التي لا تطوق جغرافية تراب الأرض وإنما ترمز الى أشواكٍ مغروسة في جسد التطلعّ الإنساني نحو الحرية الشاملة.

كل وطنية هي حالة إحراج. أو لنقل وطنية في حالة إحراج. لأن الخطوط التي يمكن لـ «اللؤم السياسي ــ العسكري» لمبدأ القوة والقهر أن يرسمها إنما خطوط نسبية متحولة لا تمتلك ثباتاً دائماً أو استمرارية لا محدودة. وإذا أضفنا الى مبدأ القوة مبدأ القتل بوصفه أعلى أشكال اللاإنسانية السادية يمكننا أن نتخيل هلامية الحدود المقدسة للأوطان الواقعية.

كيف ستكون الوطنية الفلسطينية بين الوطنيات المعاشة والوطنية الإنسانية ــ اليوتوبيا؟

هل هي ظهور «هوية» جديدة أم ظهور «دولة» و«رئيس» يدخل وتدخل لعبة الترسيمات بين دول ــ الوطنيات المعاشة؟

في مقالي في (الأفق ــ العدد 238 - 6 نيسان (أبريل) 1989، ص 40 - 41) أمكن للتفكّر أن يقوم باستحضار مركّز لأنواع الوطنيات الكبرى والصغرى التي حكمت ومازالت تسيطر على آفاق مجتمعات العصر. رسم التفكّر عبر الاستذكار المشار إليه خمسة تصنيفات كبرى للوطنيات الشائعة في القرن العشرين:

1 ــ الوطنية الرومانتيكية؛ التي تنقسم الى:

2 ــ الوطنية الرومانتيكية العمياء،

3 ــ الوطنية الرومانتيكية الواعية،

4 ــ الوطنية العلمانية.

5 ــ الوطنية الإنسانية أو الفلسفية.

يمكن للتفكّر أن يستعيد هذا التصنيف استعادة عميقة ــ تحليلية ــ تركيبية ثانية. بحيث يميزّ بين وطنية رومانسية ووطنية عقلانية.

43 ــ تحديد ثالث وعشرون: الوطنيات الرومانسية

تستند الى عاطفة لا عقلانية يرتكز عليها إنتماء الإنسان أو ولاؤه بوصفها عاطفة غامضة تمور في اللاشعور الفردي استناداً لميراث اللاشعور الاجتماعي الذي يعتمد مبدأ الوراثة أو التوريث والتلقين من الآباء والأمهات الى الأبناء. تتبلور أعلى أشكال هذه الوطنية اللاعقلانية عندما تتحد مع الدين والمقدس لتصبح أقسى أنواع الفاشية الدموية في التطبيق السياسي الاجتماعي عندما تصبح نظاماً للحكم وسلطة الدولة. لأن الألوهة كمبدأ مرجعي تمنح ممثليها قوة مطلقة لاستباحة مواطنية الأفراد.

ويمكن لهذه القوة الغامضة اللاعقلانية أن تصبح نظاماً لحكم دكتاتوري يحكم باسم الله.

ويصبح رجل ـ الدولة ـ الحاكم حاكماً مطلقاً يستمد مطلقيته المتقمصة لمطلقية الألوهة أقسى صور الدكتاتورية في التاريخ. ويمكن للكتل الجماهيرية أن تخضع لهذا الوهم المطلق وتدفع دماءها ثمناً لواقعية زائفة تنكسر تحت ضغط الترسيمات المخالفة لها.

إن تجربة البشرية ومعاناتها تعلمنا ان هذه الوطنية اللاعقلانية المطلقة لا تتمتع بقدرة البقاء والاستمرارية في مجرى التاريخ. إنها مطلقية دموية غير قادرة على البقاء والحياة. تظهر لكنها لا تعيش طويلاً. وإذا كانت تظهر كوطنية لا عقلانية مطلقة دينية في أعلى أشكالها فإنها يمكن أن تظهر عرقية أو قومية أو محلية أو نخبوية في تجلياتها اللاعقلانية وأنماط صورها الأخرى. وإذا كانت لا عقلانية ـ واعية، على ما في هذا المصطلح من تعارض دلالي، كما في النظريات القومية، فإنها تحاول أن تتجلى عقلانية واعية عندما تحيل سلطتها المرجعية الى مبادىء نسبية تاريخية ـ زمنية كما حدث ويحدث في جميع التشكيلات الحزبية والحركات السياسية المعارضة التي يمكن ملاحظتها في عالمنا المعاصر.

بل تستطيع أن ترسم شكلاً شمولياً أعلى من القطرية والقومية وأدنى من المطلقية الدينية بحيث تصبح مطلقية تاريخية تؤمن بانتصارها الحتمي. إن مطلقية الوطنية الواعية، النظريات السياسية الاجتماعية الكبرى، تختلف بالدرجة لا بالنوع عن مطلقية الأديان. في كلتا الحالتين تدفع إنسانية الإنسان وقوداً مأساوياً للسلطة المطقة. أي فرقٍ نوعي بين رجل الدين الذي تقمّص مطلقية الألوهة والزعيم ـ القائد ـ الأوحد الذي تقمص مطلقية ذاته التي تحولّت بتصعيدٍ ـ نفساني مرَضي الى أبدية زائفة؟

في كلتا الحالتين يضمحل مفهوم الوطن وتنحدر هوية الوطنية الى مواطنية الولاء الأعمى.

في كلتا الحالتين يصبح الفكر الحر والإنسان المبدع من الموسيقى الى الفلسفة، من الشعر الى التمثيل الى القصة والرواية والصحافة، جميع مجالات العقل والروح الخلاقة، تصبح محكومة بثنائية سوداء دموية إما ـ أو. إما إسفاف التبعية أو الهرطقة الوطنية وزندقة الخروج من المنفى إلى التصفية الجسدية. على هذا يصبح الفيلسوف العدو المركزي للثقافة السائدة لأنه حامل العقل النقدي المتسائل المحكوم بحريته العقلانية، ويصبح الفنان والإنسان الخلاّق أكثر خصوم مطلقية السلطة الحاكمة خروجاً على قانون الوطنية الشائعة، كلاهما في المنفى الذاتي بعد أن أصبح ملكوت الموضوعي غاشماً.

هل يمكن للوطنية الفلسطينية أن تكون كذلك؟

سؤال كبير. وإحراجاتها الذاتية والموضوعية أكبر. والأمنية ـ العقلانية أن لا تكون. لأن القضية هي الإنسان، قضية الإنسان ـ الفلسطيني، قضية الإنسان بوصفه فلسطينياً، والفلسطيني بوصفه إنساناً. ليست القضية قضية حفنة من تراب، أو كمية من الأشياء. لأن الأشياء يمكن تعويضها بثمنٍ إجرائي محسوس. فهل يمكن مقايضة الإنسان بثمن بخس؟

يعلمنا تاريخنا الثقافي الشفاف، بأن المسيح بيع بثلاثين من فضة، كما يعلمنا تاريخ اليهود بأن الصهيونية قايضت ضحايا النازية بملايين الماركات، فهل يمكن مقايضة الإنسان بثمن مادي؟

عندئذٍ... هل تصبح ماهية الوطنية ومعنى الوطن الإنسان أو الكم المدفوع ثمناً له؟ تقول الواقعية السياسية نعم. تعُلن المثالية الفلسفية لا. والصراع بينهما مازال مفتوحاً وسيبقى مفتوحاً رغم الجسر الذي حاولت الوطنيات العقلانية أن تمدّه بين الواقعية المقيدّة والعقلانية الحرةّ، بين لزوم ما يلزم وبين تهافت اللزوم الملزم للعقل الحرّ والإنسان المبدع. بين واقعية السياسي، ومثالية الفيلسوف.

44 ــ تحديد رابع وعشرون : الوطنيات العقلانية:

إذا كان الفكر قد بدأ تعريفه للوطنية، كل وطنية ممكنة أو متحققة في التاريخ بأنها رومانتيكية بالضرورة فكيف يمكن التحدّث من وطنية أو وطنيات عقلانية؟ مما يعود بالتفكير الى السؤال الماهوي عن الوطنية بذاتها. بما أن الوطنية هي الولاء ــ الى ــ وطن، فإن الفكر يمكن أن يميزّ بين أنواعٍ من الولاء:

ــ الولاء الموروث بين العائلة والأجداد،

ــ الولاء الاختياري: أن تولد في وطن وتختار الانتماء الى وطن ــ آخر بديل.

ــ الولاء القهري: أن تولد في وطن ولا تختار الانتماء الى وطن بديل، وإنما تدفع بالإنسان شروط قهرية، الحروب الأهلية، أنظمة القمع والاستبداد، الى الانتقال الى وطن آخر، واتخاذه موطناً بديلاً، قد يصبح وطناً بالتقادم خصوصاً بعد الجيل الثاني والثالث من الهجرة.

ــ الولاء العقلاني، المتعالي، الى وطن تجريدي كما في جمهوريات العلماء أو الفلاسفة.

يمكن ضمن هذا التصنيف تحديد الوطنية العقلانية بأنها وطنية اختيارية ــ حرةّ ــ عقلانية معاً. وهي بمثابة التخطيطات المتعالية للوعي العلمي والفلسفي في محاولته تقديم جواب على أسئلة عصره اللامتوازنة ــ اللاإنسانية، كنظام حكم.

وإذا كانت الوطنية العادية ــ البسيطة ترتكز على عاطفة حبّ الوطن، والوطنية العمياء ترتكز على عاطفة ــ فكرة شبه مبدأ طائفي أو قطري أو قومي، والوطنية الواعية ترتكز على مبدأ ــ فكرة موجّهة لنظرية سياسية ــ اجتماعية عامة ــ شمولية، فإن الوطنية العلمانية والعلمية ترتكز على مبدأ العقل.

والعقل «أحسن الأشياء توزعّاً بين الناس، كما افترض الفيلسوف الفرنسي ديكارت أو هو الملكة التي تميز الإنسان بوصفه كائناً مفكراً كما افترض أرسطو وافترض الكندي والفارابي

وابن سينا وابن ملكا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وصولاً إلى الفلاسفة المعاصرين.

واذا كان أفلاطون قد كتب جمهوريته غير المثالية الشهيرة، جواباً على انهيار أثينا، فإن المعلّم الثاني محمد الفارابي كتب مشروعاً حول «آراء أهل المدينة الفاضلة» كما أن محمد ابن باجة خطط لجمهورية «الثوابت» الفضلاء ــ الفلاسفة، ثم من بعده محمد بن طفيل قسمَ الامكانية اللاجماعية للحلم العقلاني لفكرة الدولة الفاضلة في «حي بني يقظان».

لقد حاول الوعي العربي منذ الأديان الى الفلسفات أن يقدّم أجوبة. بقيت الأديان في واقعيتها المشتعلة وانحسرت الفلسفات على هامش الوعي الجماعي لتبقى مشروعاً فردياً للفيلسوف الذي يقول العقلانية القصوى لعصره.

وإذا كانت العلمية الوضعية قد حاولت اغتيال الوطنية الفلسفية بتوسط الوطنية الدينية وهدم العقل عبر كتابات الغزالي، وبتوسط الوطنية الوضعية ــ الاجتماعية ــ التاريخية عن طريق ابن خلدون فيما بعد (انظر فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها، في المقدمة)، أو بتوسط الفلسفة الوضعية ــ أوغست كونت ــ في الفلسفة الحديثة، وربما الماركسية عند بعض الحدود أيضاً. لكن الوطنية العقلانية ــ الفلسفية التي تتخذ من الإنسان مبدأ أول مازالت الأفق المتعالي للحرية الإنسانية الشاملة حتى وإن كانت في مستوى الفكرة التأملّية الواعية لشروط حضورها، حريتها، واغترابها المتمرد على شروطها الوضعية.

ضمن أية حدود، وتحت أيةّ شروط فكرية يمكن التحدث عن وطنية فلسطينية تبلور ماهيتها متباطنة مع خلفيات عميقة عربية وعالمية، وكيف يمكنها أن تظّهر ماهيتها كفكرة إنسانية الظهور والقصد؟

كيف وهي تتمخض ظهورها فوق وطن مشتعل بجدليات العنف وأفكار القتل المتبادل التي تمور بها واقعية الفلسطينية ــ الإسرائيلية ــ العربية ــ العالمية؟

كيف تكون إنسانية؟ مشروع خلاص إنساني، لا مشروع إغتراب جديد؟

هذا يستدعي تأملاً آخر. تأمل سيتخذ من الاغتراب والحرية والتشردّ الذي كان الفلسطيني أحد نماذجه الإنسانية المعذّبة، بدايات واستعادات لآلام الجلجلة الجليلة. هل ينتهي درب العذاب على الصليب ثانية كما ينبىء التاريخ الواقعي المعاش؟

هل ينتهي باللاإنسان عوضاً عن الإنساني في التجربة الفلسطينية وفكرتها؟

السؤال مثُار وسيبقى موضع إثارة، لا بالنسبة للعقل الفلسفي، أو الفكر السياسي والثقافي والاجتماعي، بل بالنسبة لكل روحٍ مبدعة فلسطينية وإسرائيلية، عربية وعالمية معاً.

بالنسبة للفيلسوف، يكفيه شرفاً أن يدلي بشهادته العقلانية الحرةّ لعصره حتى ولو كانت صرخة في وادٍ أو على صليب.

لنتذكر. لنذاكر لنذكر دائماً، بأن الإنسان يأتي أولاً. الإنسان يأتي أخيراً. الإنسان غاية. ليس الإنسان وسيلة أو أداة أو شيء. الإنسان غاية كل الغايات الممكنة.

لهذا سيبدأ التأمل الآتي من الإنسان والإنسان الفلسطيني تحديداً بوصفه إغترابأ.

45 ـ إحراج حادي عشر: إنسان الإغتراب

فتح الفيلسوف الألماني العظيم هيجل Hegel بوابة الجحيم على مصراعيها في وجه العقل الحديث والمعاصر عندما كتب عن مفهوم الاغتراب Alienation سواء في أعمال سن الشباب، نوح والمسيح، أوسن النضج ظاهراتية الروح The Phenomenology of Spirit.

منذئذ، لم تغلق بوابة ملكوت الاغتراب رغم جميع المحاولات المتلاحقة من كتابات ماركس التي صبّت على النارزيتاً الى فلسفات حديثة ـ معاصرة شقت دروباً وردوباً (الطريق المسدود) تاركة جروحاً بل حرائق في بنية العقل المعاصر. لكأن هيجل كان نيرون روما الفلسفة التي اكتملت بحريقها الأخير. بعدها لم تعد جميع الطرق تؤدي الى روما في التاريخ الفلسفي. وقد كان مفهوم الاغتراب هو الحريق الكبير لمذهب المذاهب الفلسفية. بعده لم يعد المذهب الشامل ممكناً، رغم محاولة أدموند هوسرل، تشارلز بيرس، وجون واطسن.

على هذا، ليس مفهوم الاغتراب مفهوماً بسيطاً.. بل هو مفهوم خلافي إشكالي.. بل أكثر المفاهيم إشكالية وتعقيداً.

ليس هذا فحسب، بل هو الحدس النيراني الموجه للحالة الإنسانية المعاصرة وفلسفاتها الممتدة بين مناطق العقل: من وجوديات متعددة الى ماركسيات أكثر تعدداً، الى العدمية والعبثية، وفلسفات التحليل والتأويل المتزامنة مع وعينا الكوكبي.

أما البراغماتية الامريكية Pragmatism فيمكن النظر اليها من زاوية خاصة بوصفها فلسفة العالم الجديد The New World أو لربما فلسفة المستقبل التي تحمل بعُداً جديداً لمفهوم الاغتراب في أصول نشأتها ـ إبداعها التي كتب تشارلز ساندرز بيرس Charles S. Peirce أسفار تكوينها كاملة.

ضمن هذا الفضاء التفكّري للعقل المعاصر يمكننا أن نفترض بشيء من الإدعاء الواقعي بأن ما يمكن أن أدعوه بـ الحالة أو التراجيديا الفلسطينية تشكل إحدى النماذج الإنسانية لمعاناة الاغتراب بجميع مستوياته. ليقرأ الوعي قبلئذٍ البنية اللسانية لمفهوم الاغتراب.

تدلّ إحالات المعاني المصدرية والاشتقاقية لمصطلح الاغتراب - Alienace - Alienus - Alienation - Alienatio على معاناة الانتزاع ـ الفصم ـ التحولّ الى آخر ـ فقدان الذات.

على هذا يحضر الشعور بالاغتراب الى الوعي من معاناة حالة الانفصام بين الذات ـ و ـ

الآخر ـ الغير. لهذا يجب الانتباه بعمق جدي الى ضرورة وعي اغتراب الذات وارتباطه بالآخر. هذه الآخرية ـ آخرية الآخر ـ التي لا يستطيع وعينا استنفاذها أو النفاذ إليها لأنها ملْكاً لذاتها ـ بذاتها لهذا الآخر؛ لكننا نرتبط معها ـ بها في علاقة تخارجية تحاول أن ترتقي الى مستوى علاقة شبه ـ تداخلية كما في المستويات الحميمية للعلاقات الإنسانية كما في الحب والصداقة.

لكأن الاغتراب، كل اغتراب، هو حالة انفصام، علاقة انفصام، بين الأنا و ـ اللا أنا، الأنا الواعية و الهو، الهمّ، الغير، المجتمع، الطبيعة، الوجود. هذا الانفصام العلائقي يقذف حضور الأنا ـ الإنسان ـ الفرد ـ ربما المجتمع كما في حالات الدمار والحروب، والمجاعات، والزلازل، في حالة توتر الإحراج. لهذا الاغتراب هو حضور في حالة احراج ـ مأزق ـ على نحو ما. سقوط تراجيدي في هوة الارتباك الانطولوجي. بين الاغتراب والاحراج علاقة تساوق لا تطابق. فالاحراج أعلى أشكال الارتباك الأبيستيمولوجي بينما الاغتراب أعلى أشكال الارتباك الأنطولوجي الذي قد يقود سلبياً إلى العبث، الانتحار، أو إعلان الحرب، ربما التدمير الفردي أو الجماعي. أو قد يقود إيجابياً إلى الابداع.

الاغتراب وجود في حالة احراج متعدد الابعاد. ويمكن للفكر أن يرسم ثلاثة احداثيات كبرى لأبعاد الاغتراب المتداخلة والمتفاعلة:

1 ـ البعُد الذاتي: اغتراب الذات عن ـ ذاتيتها. كما في معاناة اللحظة الانطولوجية أو الكينونية بالسؤال عن معنى الوجود وغيره من السؤالات الكونية الشاملة. وهي لحظة فردية للاغتراب Self - Alienation قد تبدأ بسؤال وتنتهي بعبثية الانتحار.

2 ـ البعد العلائقي: اغتراب الذات Self - Alienation إن في وسائلها، أو عنها، بينها وبين ذاتها من حيث هي أدواتها أو موضوعاتها. بصيغة ثانية، هو اغتراب الذات عن تقنياتها الوسيطة للتواصل ـ للتخارج ـ من اللغة الى التكنولوجيا. يقود هذا الاغتراب عن ـ في الأداة الى عزلة الصمت أو قرار الانتحار الذاتي بالجنون أو الغاء الحياة بتدمير الذات ربما بتدمير الآخر كما في عنف الجرائم. إنه انهيار نهائي لجسور الاتصال، والعبور، مع الأشياء والعالم. لهذا الشكل من الاغتراب أهمية استثنائية لأنه التوسط الجدلي بين الذاتي والموضوعي. بل بين الذاتي ـ الذاتي، والذاتي ـ الموضوعي، والموضوعي ـ الموضوعي أيضاً. إنه ليس ذاتياً خالصاً أو موضوعياً بحتاً. بدون هذا البعد العلائقي ندخل منطقة العدمية، الجنون أو الانتحار.

3 ـ البعد الموضوعي: يتخذ البعد الموضوعي للاغتراب أربعة أشكال:

• الشكل الأول: انفصام الإنسان عن الطبيعة وانتاجه فيها، سواء بوعيه الذاتي ثم بتوسط أدوات انتاجه أو بوعيه الموضوعي الذي أصبحت التكنولوجيا أعلى أشكالها الاليكترونية المعاصرة. في هذا الشكل للاغتراب يصبح إنسان البعد الواحد كما يفترض هربرت ماركيوز.

• الشكل الثاني: انفصام الإنسان عن ـ الإنسان الآخر؛ وذلك بوعيه غيرية ـ الآخر. الآخر ـ ليس ـ الأنا. وعبور المسافة بين الأنا و ـ الآخر تستدعي توسط الأدوات الرمزية من اللغة الى جميع أنواع التوسطات التعبيرية كاللون والحركة وغيرها. لكن أداة التعبير ـ كتوسط ـ تتحول الى اغتراب مضاعف عندما تسقط في فراغ اللامعنى وسوء الفهم والخلاف في الفهم الذي قد يحولها من وسيط شفاف الى توسط للعنف المعنوي أو المادي أو كليهما معاً الذي يتراوح بين الضرب والاغتيال. كما قد تصبح في الحالة المعاكسة، إيجابياً، مصدراً للالهام المبدع.

• الشكل الثالث: الاغتراب الاجتماعي. شعور باللاانتماء ـ أو الغربة ـ الى الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد بدءاً من العائلة انتهاء بالمجتمع ككل. بل ربما المجتمعات جميعاً، كما في حالات النبوة، التمرد، الثورة، أو الانتحار.

• الشكل الرابع: اغتراب التاريخ. ينشأ اغتراب التاريخ من وعي مسافة الانفصام بين التاريخ المعيوش والتاريخ المفترض. بين التاريخ الكائن والتاريخ الذي يجب أن يكون. بين التاريخ كواقع والتاريخ كـ حلم. بهذا المعنى يعيش الفرد أو التجمع أو المجتمع ضمن تاريخه المعيوش الراهن لكنه لا يحياه، بل هو في حالة نقضية مضادة له الى أن تتحقق ـ إذا تحققت صورة الماضي أنموذج الماضي كما في الحركات الدينية والاجتماعية السلفية والمحافظة أو المذاهب المستقبلية كما في المرحلة الشيوعية بالنسبة للاشتراكية العلمية. ما قبل ـ الشيوعية حالة ـ تاريخ ـ اغتراب لا إنساني. لأن الحقيقي ليس معيوشاً بعد. التفكير المستقبلي بجميع أشكاله العلمية والخرافية هو نوع من أنواع الاغتراب الموضوعي في التاريخ. ولابد من أن نلاحظ بأن الاغتراب التاريخي لا ينشأ بالتفكير فقط أي في مستوى التجريد، لكنه قد يحدث بسبب موضوعي بحت عندما تنهار المجتمعات بفعل تحطيم قام به مجتمع أو تجمع داخلي أو خارجي كما حدث في الوضع الفلسطيني سنة 1948، من يقود الى هجرات بشرية كبرى يرفض إنسانها تغيير الصورة التاريخية التي يحملها عن مجتمعه المنهار كما يحدث في لبنان مثلاً. هذا الانفصام بين الواقعي والتعالي بين المعيوش والصورة يرتبط مع الوعي اللامنتمي للاغتراب الاجتماعي الذي يقود الى نتائج متماثلة للاغتراب التاريخي، تتمظهر من خلال التمرد الفردي الى إعلان مقاومة أو ثورة.

إن الحد التشكيلي الذي يمكن أن يرسمه الفكر هنا، هو خط التمييز بين انسان الاغتراب بوصفه فرداً، وحالة الاغتراب بوصفها مجتمعاً ـ شعباً.

إنسان الاغتراب بوصفه فرداً، من النبوة الى الفن، الفلسفة، هو إنسان القلق المبدع الخلاّق الذي يعاني حساسية عليا في الرؤى تتجاوز وقائع الامتداد اليومي للهموم الصغرى، أو التفاصيل اليومية الصغيرة. إنه إنسان الحساسية أكثر مما يجب.. .. التفكير أكثر مما يجب.. ..

التساؤل أكثر مما يجب.... توهج الشعور بالحرية أكثر مما يجب.. .. .. القلق الكوني ــ الإنساني أكثر مما يجب .. .. إنسان اللاإنتماء الحائر المتشرد بين بوابات قلاع العادات والتقاليد المألوفة والموروثة والمتعارف عليها.. .. إنه القابض على جمر والسائر على حدّ السكين.. .. المرهف الى حد شفافية الزهور، المفعم بكبرياء الآلهات التي لا تقدم تنازلاً لقياصرة السلطة أياً كانت مهما كانت حتى ولو كان الثمن رصاصات صمت علم القتل المنظّم أو ضجيج الإنكار الايديولوجي للعقائد والمذاهب الحاكمة. إنه الإنسان في زمن لم تكتمل إنسانيته بعد.

أما إنسان الاغتراب بوصفه شعباً، فإنه نماذج انهيار المجتمعات في التاريخ القديم والوسيط والحديث والمعاصر. ولعل انهيار المجتمع الفلسطيني 1948 أحد النماذج الحية لتراجيديا إنسان الاغتراب بوصفه فرداً وشعباً معاً.

هل تنطبق أبعاد الاغتراب المشار اليها في أشكالها المتعددة ونماذجها المختلفة على التراجيديا الفلسطينية؟

إدعاء كاتب السطور نعم. إن التراجيديا الفلسطينية إحدى النماذج الإنسانية للاغتراب بجميع أبعاده. لهذا سوف يستعيد الفكر، لا أقول يعيد، أبعاد الاغتراب من خلال تمفصلات جديدة يمكن تسميتها بـ اللحظات الكبرى للاغتراب الفلسطيني وهي كما يلي:

- اللحظة الانطولوجية أو الكونية.
- اللحضة الابستمولوجية أو المعرفية ـــ الثقافية.
- اللحظة التاريخية.
- اللحظة السوسيولوجية أو الاجماعية.

الفلسطيني إنسان. وهو بوصفه إنساناً يعاني خبرة ــ تجربة الاغتراب الذاتي الذي ينبع من انفصال الإنسان ـــ عن ذاته أو عن ـــ الطبيعة بوصفها كينونة. إنها تجربة وجودية أو كينونية يمكن أن يعانيها كل إنسان أي إنسان في كل زمان ومكان. وهي الشرط المسبق لـ التجربة الابداعية في الفن والفكر. ويمكننا ملاحظتها وقراءة مفرادتها التي وصلت درجة الاستشهاد (غسان كنفاني، ناجي العلي).

- اللحظة المعرفية ـــ الثقافية معاً: وهي تتكون من ثلاثة مفاصل كبرى:
- اللحظة الوثنية أو الفلسطيني وثنياً كنعانياً، ينطبق عليه نموذج الاغتراب الوثني في لانثربولوجيا الثقافة العامة. الإنسان الوثني لا يعاني إغتراب انفصام السماء عن ــ الارض لكنه عاني اغتراب العلاقات بين الأنا و ــ الآخر في المستوى الذاتي ــ الاجتماعي. كما أنه يعاني لاغتراب الكوني بتوسط تجربة الولادة ـــ الموت أو الارجوحة الابدية للتكرارية الخالدة غروب ـ شروق. الذات المفكرة ترتكز على ذاتها دون إحالات خارجية. أما الرب ــ الوثن فهو امتداد نزوع الذات المفكرة للبقاء والخلود الغامض. لأن ــ الوثن ــ يستمر بعد موت الفرد بوصفه ذاتاً.

لكأن الوثني الفلسطيني وغير الفلسطيني يجسد ذاته المفكرة مدفوعاً برغبة تخليدها أو استمرارها نظراً لوعيه الباطن بالغنى الفردي الآتي عبر لحظة الموت. لم يعُانِ الفلسطيني الكنعاني اغتراب الارض والتاريخ لأنه كان سيد أرضه وتاريخه رغم الحروب الجزئية بين الحين والآخر.

● اللحظة الدينية: أو الفلسطيني دينياً.. وقد تجلى الاغتراب واضحاً في انفصام الإنسان والالوهة بتوسط النبوة التي حملتها الأديان الكبرى الثلاثة: اليهودية، المسيحية، الإسلام:

ــ الفلسطيني يهودياً،

ــ الفلسطيني مسيحياً،

ــ الفلسطيني مسلماً.

اختلط في نموذج الاغتراب الديني اللاهوت بالسياسة، خاصة في اليهودية والإسلام. هذا الاغتراب الديني الذي يمتزج فيه الدين بالسياسة، تأدّى الى تشكيل شرط مسبق لكل دولة فلسطينية ممكنة في التاريخ، وهو الديمقراطية في الحد الادنى والعلمانية المتحضرة في الحد الإنساني الاعلى. والا فإن الاغتراب الطائفي سوف يصبح بؤرة قلقة تهدد العنصرية الحاكمة بالانهيار. الاغتراب الفلسطيني في المستوى الاجتماعي السياسي لا يمكن تحويله الى انتماءٍ له لونٍ واحد. اللون الواحد هو مشروع إبادي أو انتحاري ــ لا إنساني المقدمات والنتائج.

● اللحظة المدنية ــ الاجتماعية أو الاغتراب المدني الذي بدأ يعانيه الفلسطيني بوصفه شعباً من مدنيات لم تكتمل الى ذروة انهيار وقطيعة أحدثتها الصهيونية 1948. ولابد من الاشارة هنا، الى أن هذه اللحظة المدنية انطوت على وعي أيديولوجي شبه واضح يميز بين اليهودية كدين واليهودية السياسية. ويمكن قراءة هذا التمييز الواعي في صحافة يومية تعكس الوعي الشعبي العام للحس المشترك مما يدل على رقيٍّ إنساني يمهّد لاحتمالات نشوء دولة ــ ديمقراطية ربما علمانية فلسطينية. لأن الصحافة هي الوعي الشعبي التي تعكس المستوى المدني للشعب وقيمه الكبرى التى توجه صيرورته الاجتماعية والسياسية.

● اللحظة التاريخية، أو الاغتراب التاريخي في ــ التاريخ. نشأت هذه اللحظة الاغترابية الفلسطينية بعد الانهيار التراجيدي الكبير 1948 أو الهزيمة الكبرى. وتتضمن هذه اللحظة الاغترابية الشاملة أو تولدّت عنها ثلاث لحظات متداخلة أصبحت توجه المصير التاريخي للإنسان الفلسطيني و ــ الإسرائيلي والعربي عموماً:

ــ الانفصام الاول أو اللحظة الفلسطينية ــ الإسرائيلية، أو الاغتراب الفلسطيني في ــ الداخل. يعاني الفلسطيني هذا الاغتراب بسبب الانشطار التاريخي ــ الاجتماعي ــ الثقافي ــ السياسي الذي هدَمَ الوضع المدَني الفلسطيني وأغرقه بفعل انكار صهيوني ــ عنصري في بعض المستويات. على هذا نشأ صراع الاغتراب ــ الانفصام بين الصورة التاريخية للإنسان

الفلسطيني عن ـ ذاته ـ مجتمعه ـ تاريخه ـ كما كان، والواقع التأريخي المستَحدَث الذي يحكمه، يحيط به، يبني مفردات تكوينه على يد المستوطن ـ الجديد بتوسط فعل الانتزاع. الإنسان الإسرائيلي العنصري ينكر الإنسان الفلسطيني الحاضر ـ هنا ـ في حركة التاريخ المعيوش. والإنسان الفلسطيني ينكر الإنسان الإسرائيلي الذي يحكم الواقع التاريخي المعيوش لكنه لا يملك شرعية الصورة التاريخية كما كانت منذ أكثر من عشرين قرناً تاريخية.

هكذا نشأت جدلية الإنكار المتبادل من المستوى الإنساني الى المستوى السياسي. وقد خرج فعل الإنكار الواعي من حدود فلسطين ـ إسرائيل ليشمل الإنسان اليهودي العربي من اليمن الى سوريا، من العراق الى المغرب. كما خرج فعل الانكار اليهودي الواعي من حدود فلسطين ـ إسرائيل الى الجاليات اليهودية في العالم التي اتخذت موقفاً ضدياً ـ لا إنسانياً من الإنسان الفلسطيني وشرعية حضوره الوطني ـ السياسي، مع الانتباه إلى استثناءات مهمة جداً.

إن جدلية الانكار المتبادل ليست وصفاً نظرياً، تجريدياً لواقع تاريخي معيوش في حالة اغتراب، إنما هي تتجسد دماً ولحماً بشرياً في أفعال العنف والقتل المتبادلين. هنا يصبح الاغتراب جسداً ودماً، والصورة التاريخية إنساناً حياً يواجه إنساناً حياً في صراع حيّ. ولنعترف بأن تاريخية هذه اللحظة مازالت تكتب صفحاتها لحظياً قبل وأثناء وبعد هذه السطور. إنها تكْتب الآن وفي المستقبل المنظور.

ـ الانفصام الثاني أو اللحظة الفلسطينية ـ العربية، أو الاغتراب الفلسطيني في المحيط العربي. تعرّض الإنسان الفلسطيني فيهذه اللحظة الى فعل إنكار عربي مزدوج. انكار فلسطينيي الداخل استناداً الى شعور بالترفعّ ـ القومي الزائف. وانكار فلسطيني استناداً الى واقع قومي زائف أيضاً. الإنسان ـ اللاجىء ـ الصفة التي حافظ العرب عليها وتمسكوا بها مقولة أولى لتصنيف الفلسطينيين حتى الآن ـ إنساناً لا هوية له. لذلك تحول الفلسطيني أداة Instrumentalized سواء في اللجوء ـ السياسي الى الاحزاب القومية، أو اللجوء الاقتصادي بسبب مهارته التقنية والعلمية لبناء مجتمعات عربية تعاني فقراً أو تدنياً في هذه المجالات. لقد تحول الفلسطيني الى سفسطائي المجتمعات العربية رغم أوهام الفكرات الشمولية التي كانت تنهار على بوابات المطارات والحدود العربية قبل العالمية. هكذا يكتشف الإنسان الفلسطيني بأنه «لاجىء» لا يساوي الإنسان العربي «المواطن». هو الخارجي ـ لا منتمٍ ـ غريب، محكوم بنظرة دونية على نحوٍ مسبق. لهذا ليسَ صدفة أن تتردد جملة شائعة لوصف الفلسطينيين بأنهم «يهود العرب» بما تحمله من مضامين اغترابية ايجابية وسلبية معاً. لم ينكر الفلسطيني العربي لكن العربي هو الذي أنكر الفلسطيني. ومازال فعل الانكار الاحادي ـ

العربي حياً ــ معيوشاً يكتب صفحات آلامه الفلسطينية يومياً حتى الآن وفي المستقبل المنظور.

ــ الانفصام الثالث أو اللحظة الفلسطينية العالمية او الاغتراب الفلسطيني في المحيط العالمي. يمكن الافتراض بأن هذا الانفصام الاغترابي عن ــ العالم هو البعُد الأقصى للأبعاد الاغترابية الثلاثة السابقة. فهو نتيجة الانكار الذاتي بفعل الانهيار الكبير، والانكار الصهيوني بوهم الالغاء واللاحضور في التاريخ، والانكار العربي بوهم القومية.

إن التحول الكيفي من إنسان ــ مواطن الى إنسان ــ لاجيء هو انتقال تكويني من التعينّ الى اللاتعينّ، من الهوية الى اللاهوية، من وجه له ملامح خاص الى وجه ممسوح الملامح يتحرك متشرداً بين خطوط العرض والطول للأوطان. هذه الحركة اللاغائية المدفوعة بقصدية غامضة على هامش المجتمعات المعاصرة منَحَت الإنسانية الفلسطينية حساً مرهفاً بالحرية حتى وإن كانت حلماً. لأن إنسان الاغتراب المصلوب ــ المعلقّ بين عذابات الحضور اللامنتمي، وغير المعترف به، وبين فضاء الغياب الرومانسي للوطن ــ المفقود والموعود، إنما يجسّد حالة الاغتراب التام وتتجسده لحماً ودماً.

كيف لا يصبح العنف والعنف المعكوس طريقاً ــ للوجود؟ كيف لا يصبح تأكيد فعل ــ الحضور ــ أنا موجود يصرخ باللسان واليد والأدوات المشروعة وغير المشروعة؟ كيف لا يتراوح برهان الوجود بين الدم والعقل؟ كيف يمكن تجاوز أفعال القتل المتبادل الى تأكيد الحضور بترفعّ الى ما بعد ــ بدائية العنف Meta-Violence؟

ــ هذا الفلسطيني ــ إنسان إغتراب مرتبط بتجربة الاغتراب الإنساني من حيث هي تجربة شاملة.

ــ هذا الفلسطيني ــ إنسان إغتراب تاريخي لأنه تعرضّ لقطيعة تاريخية أوقفت صيرورته في ــ التاريخ بتوسط فعل تحطيم ذاك ــ الآخر ــ الإسرائيلي بعنفٍ مازال مستمراً.

ــ هذا الفلسطيني ــ إنسان إغتراب مدني لأن بنياته الاجتماعية تعرضت للتكسير والتفكك الثقافي والقيمي والتحطيم النفسي ــ الاجتماعي بتوسط فعل التشرد والتفتت والانتشار اللاقصدي المحكوم بمصادفات القهر المتنوع.

ــ هذا الفلسطيني ــ إنسان إغتراب سياسي لأن نشأة ــ ظهور دولة إسرائيل عطّل ظهور دولة فلسطين.

يولد الفلسطيني في مدينة ويعيش في مدن ويموت في مدينة لا يعرفها.

لقد ولِدَ ــ الإنسان ــ الفلسطيني في العالم المعاصر بعد 1948، حضوراً متصدعاً، اغتراباً يحضر طفلاً وطفلة في حالة إحراج.. من خيمة الى مخيم الى هامش مدينة من المدن الغريبة. حالة احراج وجودي بتوسط تراجيديا كاملة الأبعاد. ولادة ثانية من المجهول الى المجهول. في

المسافة الفاصلة بين غموض البدء وتهشيم الأفق تمضي خطوات الطفولة المعذبة نحو سن نضج جذوره في الهواء وشكلية انتمائه الحضاري:

إغتراب الأرض.

إغتراب التاريخ.

إغتراب الهوية.

إغتراب الإنسانية.

على هذا النحو يتحول هذا ــ الإنسان ــ المدعو فلسطينياً الى وجود مجاني مستباح لا يرتكز على قوة مرجعية، يصبح وجوده قهراً متتالياً يلقي كيانه الكليّ ويردّه الى نقطة الصفر دائماً. تحطيم يحيله الى رمادٍ عليه أن يعيد إنشاء كينونته ثانية وبفعلٍ خلاق دائم. من قهر جوازات السفر الزائفة دائماً لأنها ليست ــ هو ولا تقوله إسماً وميلاداً أو مرجعاً.. .. من قهر الى قهر أسلاك الحدود البدائية منها والحضارية في مطارات العرب والعالم.. .. الى دموية المذابح من دير ياسين الى تل الزعتر، من أيلول الى صبر وشاتيلا الأولى والثانية والثالثة.. .. ومن يدري؟

ولِدَ الفلسطيني وجوداً مستباحاً، مجانياً. إنسان إغتراب يواجه منذ لحظة ولادته اللاهوية، الآخر، اللامنتمي، الغريب الذي يعيش محيطاً أو محيطات اجتماعية «تستعمله» لكنها لا تقبله جزءاً عضوياً في كيانها الخاص.

هذا التحول الكيفي أو الرد الدائم للإنسانية الفلسطينية الى درجة الرماد أو لحظة الصفر الذي تعتبر شخصية المسيح الفلسطيني أنموذجها الخالد، أضفى على الشخصية ولادة، كلاماً منتشراً، بشارة، أو صلباً، حساسية خاصة في الكبرياء والحرية.

الفلسطينية رومانسية فكرة الفداء ــ المسيح أنموذجها الخالد ــ وشفافية الرؤية الإنسانية التي تتخطى أو هي تمتلك إمكانية تخطي شيئية الوطنية والقومية والعنصرية. فإنسان الاغتراب، إنسان تراجيديا الحرية. لهذا نستطيع أن نفهم ذياك الاقتراب العالمي لبؤر القلق والحرية في العالم من النموذج الفلسطيني الذي تجاوز حالات إنهياره ودورات مذابحه بولادة ثانية «من علٍ» من الإمكان لا من حيث التحقق نظراً لمشروطية الوقائع العربية التي تحكمه.

ولِدَ الإنسان الفلسطيني كإنسان إغتراب مأساوي في التاريخ المعاصر، فهل يمكن أن يتحول الى إنسان ــ إنتماء بتوسط الدولة الفلسطينية؟

ــ هل يمكن لفائض الفكرة الإنسانية أن يتحول دولة إنسانية؟

ــ هل ستكون، يمكن أن تكون دولة ــ الدولة أو دولة ــ الإنسان؟

ــ هل ستكون، يمكن أن تكون مشروع حرية أو مشروع إغتراب مضاعف جديد؟

هذا التحدي الإنساني ملقى أمام الفلسطينيين وغير الفلسطينيين، من السياسي رجل ــ الدولة الى الفيلسوف إنسان ــ المعرفة والعقل.

وإذا كانت المطابقة بين السياسي والفيلسوف مشروع حكمة لم يكتمل أو يتحقق في التاريخ الاجتماعي حتى الآن، فإن من غير الواقعي السقوط في وهم إفتراض الدولة الفلسطينية الكاملة أو دولة ــ الدول أو الانموذج التام لدولة ــ اليوتوبيا الإنسانية.

يستمر دور الفيلسوف في التاريخ، موازياً لدور السياسي، حاملاً نار المعرفة الإنسانية وعقلها النقدي ــ التنويري مثيراً السؤال الإنساني في وجه الواقعية السياسية والواقعيات السلطوية أياً كانت منطقة قوتها وحكمها العملي.

لهذا ثالثاً.. يفتح العقل الفلسفي أفقاً سؤالياً جديداً ضمن ما يمكن تسميته بـ «الدولة الواقعية» أو «واقعية الدولة» عن ماهية الدولة الإنسانية الممكنة.

وهذا رابعاً.. يستدعي تأملاً آخر. كما كل تأمل سابق أو لاحق، سيكون مشروطاً بحريته العقلية على نحو قبلي وبعدي معاً. ولن يخضع كما لم يخضع لـ ــ لزوميات الإلزام الواقعي المعجون بالوحل والدم. في لعبة السياسة والسلطة ومبادىء القوة وعلوم القتل المنظّم.

إذا كانت المثالية هي الشرط الحقيقي للشفافية الإنسانية. فإن الواقعية هي الإلزام العملي للخبرة البشرية.

وإذا كانت المثالية تتعالى الى مستوى التألّه النوراني لتصبح إنفصاماً ــ إغتراباً مطلقاً في مطلقية الانتماء التام، فإن الواقعية تتحدّر الى مستوى التوحش البدائي لتصبح إنفصاماً ــ إغتراباً شيئياً في نسبية التراب التام. فهل يمكن، وكيف يمكن، إنشاء المثالية الواقعية لدولة الإنسان ــ الأرضي؟

ذلك هو السؤال الكبير الذي يقضّ مضجع البشرية الإنسانية منذ كانت مجتمعاً ــ دولة. فكيف ستجيب الإنسانية الفلسطينية عنه؟

IX

إنسان الاغتراب

جدلية الانتحار والانتحار المعكوس، الظاهرة الانتحارية 1989

ا إنسان الاغتراب: جدلية الانتحار والانتحار المعكوس

46 ــ الخبر الوجودي:

إنتحر الجندي في الاحتياط إلياهو سلولو(29)، بعد ظهر أمس الأول الأربعاء، بعد أن أطلق رصاصتين في فمه في «حديقة الاستقلال» في تل أبيب.

وكان الجندي سلولو، الذي يقيم في كفار سابا، قد نقل بعد أن أطلق النار على نفسه إلى مستشفى «أنجيلوف» في تل أبيب حيث توفي بعد ساعتين. وأكد الناطق باسم الجيش هذا النبأ. لكنه رفض الادلاء بأي تعليق واكتفى بالقول أن الجيش سيعتمد سياسة عدم الكشف عن أية تفاصيل تتعلق بانتحار الجندي.

وتجدر الاشارة إلى أن الجندي سلولو هو الجندي الـ (25) الذي يقدم على الانتحار منذ أول نيسان الماضي والثالث في أقل من أسبوعين حسب معطيات الجيش»[46].

47 ــ بداهات أولى

الفلسطيني إنسان. الاسرائيلي إنسان. الانسان الفلسطيني قام بفعل انتحار. الانسان الاسرائيلي قام بفعل انتحار. ما الذي يريد الانسان المنتحر أن يقوله بفعل انتحاره؟ ما هي الرسالة الأخيرة التي يبعث بها إلى الانسانية بتوسط إلغائه التام لذاته ــ لحضوره؟ الذي يلغيه،

مرة ولكل مرة، ليصبح غياباً مطلقاً لا يحتمل التواصل؟

هل هناك فرق بين انتحار وانتحار؟ هل فعل الانتحار موقف ذاتي سلبي؟

هل فعل الانتحار حركة وجودية مجانية ومقصودة لذاتها يقوم بها المنتحر من فرط الشعور بالسأم والملل؟

أم ترى، هل فعل الانتحار موقف غائي، إيجابي، قصدي، يضمر معنى الاحتجاج، التمرد، الصرخة الوجودية الأخيرة المضادة؟

إن اللحظة الفردية، الذاتية، لقرار فعل الانتحار وتنفيذه تحمل بين تكويناتها ظلال جميع المعاني الممكنة التي تضمر جميع الأحكام الممكنة من أحكام القيمة إلى أحكام الوجود. إلا أن المأساوية الحرة لقرار الانتحار وتنفيذه تلغي على نحو مسبق جميع الأحكام الأخلاقية الشائعة. لأن المنتحر يصبح قاضياً إعتراضياً مضاداً لكل من حوله لحظة انتحاره. لكنه القاضي الذي لا يعلن حكماً وإنما يعلن كينونياً شهادة على مجتمعه وعصره. لذلك يمكن أن ينطوي فعل الانتحار على معان متعددة الأبعاد، معنى سياسي، معنى إجتماعي، معنى ثقافي، معنى أخلاقي، معنى فلسفي وميتافيزيقي.

فعل الانتحار ليس فعلاً فراغياً حتى وإن كان عبثاً. إنه ارتطام أخير بجدار سؤال ــ أسئلة ــ حائرة بلا جواب، لهذا هو سقطة في ما بعد الحافة النهائية لوادي الوجود والخط النهائي للعقلانية القلقة. إنه الحالة القصوى للقلق الأنطولوجي.

أو هو تعجيل الدخول في صمت الموت.

الحياة، كل لحظة نعيشها، هي موت مؤجل، وإذا كان الموت الطبيعي يمثل لحظة الرضوخ القصوى للقهر الكينوني، لأنه يمثل النحر اللاإرادي النهائي للصدفة الانسانية فإن الانتحار لحظة التحرر القصوى أو الافلات التام والأخير من مواجهات الاغتراب والقهر الاجتماعي والمؤسساتي والثقافي.

عندما نولد ندخل صيرورة إنتحار ما قبل ــ الانتحار أو الطريق نحو ــ الموت، أما عندما يتخذ إنسان ما قرار الانتحار الواعي فإنه يكسر صيرورة النحر رغم دخوله المطلق فيها. لكأن الموت يعلن لغزاً دائماً، أما الانتحار فإنه يعلن موقفاً. يلغي الموت إمكانات الكلام والقول يجمد الموت كل أشكال التعبير الممكنة.

أما الانتحار فيكتب بصمته وسلبيته الحرة كل أشكال التعابير المضادة الممكنة. الانتحار إعلان مكتوب بالجسد والحضور. لكأنه ــ أي الانتحار ــ رسالة ــ إلى. بينما الموت انمحاء ــ

في. لهذا الموت خطوة وحيدة نحو هوة العدم، بينما الانتحار خطوة نحو الوجود الصحيح بعد أن أصبح الوجود ــ الواقعي وجوداً معكوساً. لكأنه لحظة تمرد قصوى على وجود يقف على رأسه.

بهذه الصفة يختلف الانتحار عن القتل اختلافاً كيفياً. لأن القتل فعل مصادرة الآخر وإلغائه لصالح الأنا القاتلة. للقتل غائية تحكمه. القتل ليس فعلاً مجانياً. لكن غائية القتل ليست إعلاناً لموقف. إنها مصادرة تامة لوجود. القتل ذروة الأنانية. الانتحار ذروة الغيريه بل ربما الشمولية.

يبدأ الانتحار بمرحلة تأملية عميقة، هي مرحلة الانتحار الموضوعي. أو انتحار ما قبل ــ الانتحار.

والانتحار الموضوعي هو لحظة اكتشاف الهدم الانساني للعالم الخارجي ــ الموضوعي، عندما يكون الانتحار الموضوعي لانسانية العالم قوياً ــ سلطوياً ــ مؤسساتياً كما في الجيش (حالة الجندي الاسرائيلي، حالات بعض الجنود العرب، ربما جنود آخرين في جيوش العالم) فإن الشعور الاغترابي بالنفي والانفصام واليأس من إمكانية التغيير الايجابي يصبح توتراً كينونياً في درجة الانفجار. عندها يتحول قرار الانتحار من انفصال عن الموضوع اللاإنساني إلى تمرد إنساني عليه. هكذا تتطابق صرخة الصوت ــ الكلمة مع كينونة التجسد الملغى بإعلان الانتحار موقفاً.

لحظة ــ مرحلة انتحار ما قبل ــ الانتحار لحظة اكتشاف الزائف واللاإنساني، القهري، المشوه في ــ هذا ــ ذاك الموضعي. بإكتشاف زيف الموضوعي ينشأ اغتراب الذاتي لا يمكن عبوره، بمصداقية الاصلاح والتوسط. لهذا الانتحار ثورة فريدة قد يعتبرها الكثيرون ثورة بلا جدوى. ثورة الفرد لا معنى لها. ولكن إذا كانت ثورة الفرد بقرار الانتحار بوصفه فعل تحرر أقصى وتمرد على طغيان العالم الموضوعي لماذا وأي معنى للثورة الجماعية التي تتشكل من أفراد تلونت مشاعرهم بألوان القهر الكالحة ومشاعر الاحباط الداكنة وفصامات الاغتراب السوداء؟

إن شرعية هذا السؤال تستمد خطوط تمييزها من فاصل نوعي آخر بين الثورة الانتحارية ــ الفردية والثورة الاجتماعية.

الثورة الجماعية ــ الاجتماعية، عنف يتجه نحو ــ آخر ــ آخرين. وهذه الثورة ــ الآخرية مدفوعة بغائية اجتماعية هي اللحظة الأخيرة لفردوسها السعيد. بينما الانتحار من حيث هو ثورة فردية تحكمه غائية شمولية تنطوي على لحظة لا نهائية حول العدالة الكونية؛ هذا على الرغم من البدء الموضوعي لوعي لا إنسانية الموضوعي القائم.

لحظة انتحار ما قبل ــ الانتحار هي اللحظة التي نكتشف فيها مواقع أقدامنا مغروسة في الطين. لحظة اكتشاف التلوث. بينما لحظة الانتحار محاولة انفلات نحو شفافية نور التحرر بتوسط مأساوي.

لكن، هل يمكننا أن نميز بين انتحار فردي وانتحار فردي آخر؟ بين انتحار إسرائيلي وانتحار فلسطيني؟ بين انتحار أي إنسان كان ومن كان في أي مكان كان وإنسان منتحر آخر في مكان آخر؟

48 ــ إنتحار الاسرائيلي

لا أقصد هنا انتحار الانسان الاسرائيلي العادي. إنما انتحار الانسان الاسرائيلي ــ العسكري، العسكري ــ إسرائيلياً كان أو غير إسرائيلي ــ هو إنسان العنف المنظم، مقابل الانسان المدني. إنسان مؤسسة علم القتل المنظم أو الجيش عموماً.

يعلن انتحار الجندي حواراً مزدوجاً: حواراً معلناً مع ــ الموضوع. وحواراً مكتوماً مع الآخر. حوار معلن مع ــ الموضوع يعلن الفرد ــ الجندي اعتراضه، تمرده، ثورته الأخلاقية ــ الوجودية على المؤسسة العسكرية، النظام، الدولة، القانون الذي أصبح مضاداً لانسانية الانسان. بل ربما تمرد الجندي كما في حالة سلولو على مشروع الاستقلال الاسرائيلي ذاته.

لقد أطلق رصاصتين في فمه في «حديقة الاستقلال» في «تل أبيب». في فمه معلناً رفضه الجذري للكلام، وفي حديقة الاستقلال معلناً تمرده الرمزي على فكرة الاستقلال التي تحولت إلى مشروع اغتراب لا مشروع تحرر لانسانيته المعذبة. في تل أبيب معلناً اعتراضه على المدينة التي أصبحت مدينة انكسر الحلم الانساني بين شوارعها الجارحة رغم حداثتها.

أما حواره المكتوم، فهو حواره العنيف مع الآخر ــ الفلسطيني. وإذا كان حواره الأول يتجه إلى الآخر الاسرائيلي فإن حواره الثاني يتجه إلى الآخر ــ الفلسطيني.

كل حوار يجري بتوسط العنف هو حوار بين كاتم ومكتوم. حوار العنف حوار باتجاه واحد. حوار مع الذات ممتدة إلى الخارج حيث يتم تشييء الآخر وإلغائه لصالح ذاتية الأنا. أما أن يخضع الآخر لشروط الأنا أو يجب حذفه. هذا هو معنى الجريمة الفردية كما هو معنى جريمة الحرب الجماعية. إنه حوار الدم الذي لا يمكن اختراقه كيفياً إلا بقرار كيفي أرقى وأكثر حضارية. عندما يستعصي فعل التجاوز الانساني النوراني ذاك، تصبح الأنا في مواجهة جدار

اللاجدوى الجماعية وقسوتها الوحشية. ولكي لا تكسر الأنا حلمها الشفاف بسقوطها في لعبة الزيف الوطني المقدس تعلن حوارها النهائي بصرخة الانتحار.

على هذا النحو يعلن الحوار الاسرائيلي المكتوم مع إنسانية الفلسطيني ظهوره الفردي بتوسط تراجيدي تام. إنه الحوار المكتوم بين عفوية الانسان المدني ونظامية الانسان العسكري، بين الطفل والجندي، بين الحجر والآلة. لكأن الجندي المنتحر يعلن بانتحاره قرار رجعوه إلى إنسانيته المدنية. يعلن ظهور إنسانيته المكتومة بأيديولوجيا التفوق على إنسانية الآخر الظاهرة بحضورها اليومي.

الانتحار ــ إعلان خروج من الكتمان إلى العلانية. لأن الانسانية كالحب العظيم لا تحتمل السرية والتكتم المريب. إنها كالشمس لا تغيب إلا عندما يتغير موقع المكان ــ الآخر لا مكانها هي. هكذا الانسانية والحب والحرية، إنها كالشمس، لا تغيب لكن موقع المكان هو الذي يتغير لهذا يغرق بسبات الليل ليعود ثانية إلى لحظة لقاء ــ شروق جديد.

الاسرائيلي ينتحر معلناً حريته، كما الفلسطيني أيضاً، وإن كان الطريق معكوساً.

49 ــ إنتحار الفلسطيني

لا أقصد هنا إنتحار الانسان الفلسطيني العادي إنما انتحار الانسان الفلسطيني ــ العسكري. لا يختلف العسكري عن عسكري آخر بالنوع ولكن بالشكل والدرجة التدريبية لعلوم القتل المنظم.

يختلف إعلان انتحار الفلسطيني عن إعلان انتحار الاسرائيلي. وإذا كان حوار انتحاره مزدوجاً، فإن حوار انتحار الفلسطيني مربعاً.

يعلن ــ أعلن ــ انتحار الفلسطيني حواراً له أربعة أبعاد: فهو حوار معلن مع الذات المكتومة بفعل إغترابها والشعور بدونية حضورها اللامعترف مواطنياً به بوصفه اللادولة Stateless. اللامتعين بدولة. اللامنتمي إلى دولة. حوار مع الذات المكسورة.

وهو حوار يعلن ــ معلن ــ مع الآخر الاسرائيلي الذي انتصر بتهشيمه حضور الأنا ــ النحن. لهذا يعلن انتحار الفلسطيني تمرده، ثورته الأخلاقية ــ الوجودية على الآخر إنساناً، مؤسسة، دولة، قامت مضادة لحضوره الزمكاني والانساني. إنه تمرد على اللاإنسانية في المشروع الاسرائيلي.

لهذا يتجه إنتحار الفلسطيني مباشرة إلى الآخر الاسرائيلي لكي يعلن له حضوره الملغي.

لا يستمع الآخر لنداء الأنا لهذا تدخل الأنا ضمن معادلة إلغاء الآخر ولو بتوسط إلغاء الأنا. لهذا تختلف الانتحارية الفلسطينية عن الانتحارية الاسرائيلية بهذا المعنى.

ففي الانتحارية الفلسطينية لا يعتبر فعل الانتحار غاية حرة ومتوسط وحيد نهائي لحرية الأنا كما في فعل الانتحار للجندي الاسرائيلي سلولو، ولكنه ــ فعل الانتحار الفلسطيني ــ صدفة لا ضرورة. لأن الموت ليس ضرورة مطلقة مسبقة له كما في الحالة الاسرائيلية.

انتحار الفلسطيني حوار علني مع: الذات المنكسرة بلحظة تراجيديا الانهيار التكويني الكبير 1948، مع الاغتراب التام. مع الآخر الاسرائيلي والعالمي. إعلان حضور المحذوف من دائرة الوجود الانساني.

عندما يصبح الاغتراب ماهية تراجيدية للحياة اللاعادلة، اللامتوازنة، يصبح الموت لحظة التساوي، صرخة الحضور المقهور، الوحيدة الممكنة.

ألا يكون الانتحار، أحياناً، المدخل الوحيد، المحاولة الوحيدة، الثورة الوحيدة الممكنة، لاعلان إنسانية أرقى؟

بهذا يتساوى إنتحار الفلسطيني مع إنتحار الاسرائيلي. الموت هو لحظة التساوي المطلقة. لقد كان الانتحار وما زال وسيبقى ظاهرة إنسانية مدهشة. ينبوع لا متناهٍ للتأمل في هذا القرار الذي يتحول القهر الأنطولوجي للموت إلى لحظة حرية قصوى.□

.X

البراغماتية بين الفلسفة والتراجيديا الغجرية الفلسطينية

فلسفة تقرأ تراجيديا وجودية

50. تحديد خامس وعشرون: مستويات الإدراك.

سوف تعبر الرؤية الموجهة لهذا العنوان المُربك. ثلاثة استدعاءات رئيسة تنطوي كلّ منها على إحالات سيبقى بعضها سؤالاً مفتوحاً لاشكالية كبرى، وبعضها الآخر سيشق دربه الدلالي دون إدعاء إكتمال نهائي. لأن علاقة الاقتراب المتوتر بين ما هو عقلي وما هو واقعي، ليست علاقة إستنفاذ متبادل إنما هي إستدعاء تراجيدي متبادل بين الفائض الشفاف للعقلي والفائض الكثيف المشتعل للواقعي. هكذا سيبقى الاستدعاء الثالث دائرة مكسورة في أعماق التفكّر المفتوح المدفوع بقصدية ــ ربما قصديات ــ واعية محمولة على مجاهيل اللاوعي. لهذا سوف يدخل الفكر، في الاستدعاء الأول، الاحتمالات الثلاثة للادراك ــ الممكن لكل فكرة ــ نظرية ــ كبرى ــ كتمهيد للاستدعاء الثاني حول البراغماتية التي ستكون جسراً بين الادراك والتراجيديا ــ الانسانية الفلسطينية.

مستويات الإدراك

تتحمل كل نظرية فلسفية ــ ربما غير فلسفية أيضاً ــ كبرى ثلاثة مستويات من القراءة، الادراك، التفسير والفهم. تمتد بين مستويات الادراك هذه مساحات الوعي النسبي والمطلق، التأييدي والخلافي معاً، من الاقتراب التماثلي الى هذه العقيدة، الى الابتعاد الأشكالي الى حد القطيعة المعرفية. ولا نعني بالمستوى هنا حالة الادراك الفردي، رغم أن الادراك فردي

بالضرورة، بل الادراك الجمعي أو الوعي بوصفه ظاهرة جماعية تحملها مجموعة من الناس تقل الى درجة النخبة، وتكثر الى درجة الشعب أوالكتلة ــ الجماهيرية.

• المستوى الأول

يمثّل هذا المستوى الأول الادراك اليومي أو الشعبي العام أو الادراك المشترك Common sense.

تتحول النظرية ــ الفكرة الكبرى في هذا المستوى الى غليان غامض يتراوح بين إسفاف الإشاعة وعمى العقيدة الجامدة... بين لزوجة التهامس وأظافر رفض النقد، أحياناً رصاص الاتهام بالنقد الهدّام... بين السخرية وسوء الفهم كما في التداول الشعبي الشائع للمثالية والمادية والوجودية. إن التجسّد الواقعي للفكرة الكبرى في هذا المستوى يفقدها شفوفيتها. لكنه يمنحها قوة الحياة أيضاً. لكن قوة الحياة تفقدها حق الاعتراض والاختلاف، حق السؤال الذي يثيره العقل الفردي في مواجهة طغيان الادراك الشعبي العام، أو املاءات القوة الحاكمة للمستوى الثاني.

• المستوى الثاني

عندما يتبلور المستوى الأول من كونه هيولي الوعي للادراك المشترك يتخذ شكل الايديولوجيا التي تستدعي الادراك التنفيذي أو الوعي العملي ــ الاجرائي الذي يتجلىّ في أعلى تمظهراته في القيادة السياسية للمجتمع.

السياسة ــ في الفهم العميق ــ ليست سوى فن الممارسة الايديولوجية لماهية السلطة[48] والحكم سواء أكانت ماهية السلطة السياسية دولة راسخة في التاريخ أو كانت دولة ــ متحركة في طريقها الى الثبات كما في الوضع الفلسطيني الراهن والمستقبل المنظور. وما م.ت.ف سوى دولة[49]ــ متحركة في طريقها الى التكوين النهائي ــ في عصر الدول ــ بعد أن تفاعلت تعدديتها ــ التنظيمية ــ واتخذت شكلها الأخير لحظة أعلنت عن هويتها ــ دولة اكتمل تكوينها الباطني والظاهري رغم المسافة الحرجة بين جدليات الداخل ــ الخارج.

في هذا المستوى الادراكي تفُهَم الفكرة الفلسفية أو النظرية بوصفها ايديولوجيا سياسية لماهية السلطة، التي تمثلّها قيادة سياسية متعينّة بمحمولات المستوى الأول كتجربة معيوشة. لهذا لا تستطيع، ماهوياً، القيادة السياسية من حيث هي حامل أيديولوجي أن تفهم الفكرة الفلسفية كمعرفة أو سؤال أنطولوجي بقدر ما تصادرها ــ تفهمها كفكرة ــ اجرائية ــ عملية لقيادة المجتمع، الأمر الذي يقود استدعاءات تحليلنا الى المستوى الثالث.

- **المستوى الثالث:**[50]

يحمل هذا النوع من الادراك ما أصطلح على تسميتهم بـ «التكنوقراط» أو حَمَلة قوة المعرفة المتخصصة تشكّل هذه القوة تمفصلاً خارج حدود الشعب كقوةّ دينامية للتغيرات الاجتماعية والسياسية الكبرى، والقيادة السياسية كقوة حاملة للسلطة التي تصوغ القرار السياسي.

يمكن الافتراض دون تعارض عقلاني مع تطور المجتمع الحديث ــ المعاصر، بأن هذه القوة المعرفية تتمتع بحياد أيديولوجي رغم مشاركتها الابداعية ــ والتقنية في انتاج الايديولوجيا والتكنولوجيا معاً، ورغم تبعيتها أحياناً ودفاعها عن الايديولوجيا السائدة.

لهذا كانت هذه القوة المعرفية للتكنوقراط وما زالت وربما ستبقى لأجل لا محدود مصدر قلق السلطة السياسية وحيرة القوة الشعبية في آنٍ معاً. إن الحياة الوديعة ــ الهادئة لإنسان التكنوقراط لا يلغي الامكانية التراجيدية لحياته الروحية والعقلية الأمر الذي يمكن ملاحظته بوضوح حاد في النموذج الفلسطيني، واللبناني مؤخراً. بل كثيراً ما أدت التراجيدية الرومانسية لفكرة الوطن المفقود الى وعي عميق بالاغتراب الزماني والمكاني والمعرفي أياً كانت الجنسية أو الجغرافيا الجديدة للانتماء بالتبنّي الحضاري. ولكي يبقى العقل ضمن أفق الفلسفة يمكننا أن نلاحظ ولادة فلسفات في لحظات سقوط مجتمعاتها وانهيارها أحياناً كما تولد الفلسفات أثناء نهوض المجتمعات أو تحولّها.. وإذا كان لا بد من إشارة نعود إلى أثينا أفلاطون[51] وأرسطو[52]،أو الى بغداد العصر الوسيط العربي أو أوروبا عصر النهضة[53] وما بين الحربين وما بعدهما، العصر الحديث وصولاً إلى العالم الامريكي الجديد والبراغماتية[54].لهذا يبدو أمراً عسيراً إلى حدّ الامتناع صياغة قانون شامل لظهور الفلسفات أو الفلاسفة في تاريخ المجتمعات. لكن الثابت ــ الشامل بأن الفيلسوف يعكس ــ يقول ــ العقلانية القصوى لثقافته. لهذا، اذا كانت الانهيارات الاجتماعية الكبرى وسقوط الأوطان تساعد العقل ــ الفكر على التأمل ومواجهة الاسئلة المعرفية والانطولوجية ــ بالاضافة الى الايديولوجية والسياسية والدينية والاجتماعية ــ فان انهيار المجتمع الفلسطيني 1948، يستدعي ذياك التأمل، ويواجه بالاسئلة الفلسفية ذاتها، بوصفها لحظة تراجيدية في التاريخ المعاصر.

إن التوسع في النفاذ الاستكشافي للمستويات الثلاثة سيخُرج هذه المداخلة التقديمية عن حدودها بالاضافة الى الرؤية الموجهّة لهذا التأملّ الذي يحاول أن يغوص في الفضاء الانساني للتراجيديا الفلسطينية بوصفها إنسانية براغماتية. ومن حقّ القارىء ــ بصواب ــ أن يفتح أكثر من قوسين على هذا المصطلح بسؤال، أو أكثر، حول إمكانية ومدى التحدث عن انسانية ــ فلسطينية ــ براغماتية معاً.

بهذه الأقواس يصل التفكّر الى تخوم الاستدعاء المحوري الثاني حول البراغماتية بذاتها، مداخلاتها، وإحالاتها.

51 ــ تحديد سادس وعشرون البراغماتية Pragmatism[55]

قبل الاقتراب المباشر من البراغماتية بذاتها، سوف يقف الفكر أمام مداخلتين، مداخلة أولى حول التصور الشائع للبراغماتية سواء بالنسبة لمستويات الادراك الأولى والثانية، الشعبية والقيادية السياسية، قبيل ولوج المداخلة الثالثة للأصل الاتمولوجي للمصطلح ثم أفقه الفلسفي المرتبط بالمعنى الانساني والانطولوجي كموقف تراجيدي. أما المداخلة الثانية التي تقع بين الادراك الشائع للبراغماتية والثالثة الادراك الفلسفي لها فسوف تعكس الرؤية ــ المحاولة التي حرگت الفكر باتجاه هذا الموْضوع ــ اللاموضوعي واللاذاتي في آنٍ معاً ــ أعني القراءة الفلسفية المعاصرة للتراجيدية الانسانية الفلسطينية.

• مداخلة أولى:

يمكن لقراءة سريعة كانت أو متأنيّة للأدبيات العربية، والفلسطينية، أن تقود التفكير الى انطباع، ان لم نقل استنتاج، بأن الفهم العام للبراغماتية لا يتجاوز حدود المستوى الأول من مستويات الادراك المشار اليها. ليس ذلك وحسب لكنه إدراك سطحي محكوم على نحوٍ مسبق بقيمة سلبية مضادةّ. فالبراغماتية تتكون مع ألوان الصورة الاعلامية عن السياسة الامريكية في الذهن العربي والفلسطيني. وبما أن الصورة الامريكية سلبية ــ عدائية في ملامحها الكبرى ــ رغم الامنية او الحلم الباطني اللاعلني الذي يحمله الكثيرون بالذهاب الى امريكا ــ فان البراغماتية تتكون كنظرية فلسفية بألوان أحكام القيمة المضادة للسياسة الخارجية الامريكية.

لكن، بما أن الخط الفاصل بين الفلسفة والسياسة كان وما زال وسيبقى الى أجلٍ غير محدود في التجربة الانسانية الاجتماعية والمعرفية هو خط الفصل بين الفيلسوف والسياسي، بين دولة الفيلسوف ودولة السياسي[56]،فان ذلك المقياس ينطبق على البراغماتية والسياسة الامريكية أيضاً ــ البراغماتية كفلسفة والسياسة الامريكية كنظرية حكم. فإذا كانت الفلسفة، كل فلسفة هي مشروع سياسي بمعنى الحلم العقلاني لبناء جمهورية انسانية فاضلة، فان السياسة، كل سياسة، هي سلطة الحكم التي ما كانت ولم تكن ولن تكون مشروعاً فلسفياً. السياسي انسان جزئي ــ قطُري. الفيلسوف إنسان كليّ ــ شمولي ــ عالمي. سؤال السياسي اجتماعي، سؤال الفيلسوف أنطولوجي.

هذه المحاولة خطوة في طريق سفر الخروج من منطقتي القوة التي يتمفصل فيها الرأي الشائع والرأي السياسي والدخول الى الرأي الفلسفي للبراغماتية بوصفها نظرية كبرى يمكن

اكتشاف مقارباتها الانسانية في التجربة التراجيدية الفلسطينية المعيوشة دون ارتكاز فلسفي.

هنا لا بد من التمييز بين الانسانية المعيوشة كتجربة أنطولوجية تراجيدية والخطاب السياسي بوصفه قولاً من مستوى آخر قد يتخذ شكلاً دوغمائياً مضاداً ـ أحياناً ـ للواقع الانساني المعيوش. لهذا يصطدم الخطاب مع الواقعية التي يحاول أن يقودها ـ يحاول أن يقودها ـ بتوجيه يمكن أن يصبح مأساوياً. ولأن الخطاب السياسي يحمل سيف أحكام القيمة المحمولة بدورها عن سلطة قرار الوطن ـ المقدّس، اللاإنساني كما كل مقدّس، فإن الانسانية الواقعية لا تتجرأ على الاعتراض العلني خاصة في المجتمعات اللاديمقراطية أو مجتمعات الاستبداد.

بالنسبة للتجربة الانسانية الفلسطينية يمكن ملاحظة مسافة حرجة بين الواقعية المعيوشة ذات المعاناة البراغماتية المضمرة في معيوشيتها اليومية والخطاب السياسي المُعَد رغم إفتراضات الاقتراب التي يمارسها النص السياسي الراهن، عبر الحوار الفلسطيني ـ الامريكي مثلاً، أو الحوار الفلسطيني مع ـ العالم.

- **مداخلة ثانية:**

تندرج محاولة النفاذ الى البراغماتية كنظرية فلسفية ضمن نطاق المستوى الثالث للادراك الذي سيكون مدخل محاولة سبر أغوار عوالم الانسانية الفلسطينية واستنطاق تجربتها الاغترابية التراجيدية. أما الجواب على لماذا هذا الاختيار للمستوى الفلسفي فلأن المستوى الأول للادراك يشمل الاجتماعي العام الذي يدخل ضمن دوائر اختصاص تمتد بين الانتروبولوجيا والسوسيولوجيا. بفروعهما، ولأن المستوى الثاني للادراك يدخل ضمن دائرة علم السياسة والفلسفة السياسية والايديولوجيا بشعابها وتقاطعاتها العلائقية مع العلوم الانسانية الأخرى. كما أن التجربة الروحية للابداع الفني والأدبي تدخل ضمن أبعاد التعبير التي تتجلّى في شفافية الشعر وتجسيدية الرسم والنحت وما بينهما من الرواية الى القصة القصيرة والمسرحية.

إن إحترام العقل الحديث ـ المعاصر يقود الفكر الفلسفي الى رفض إدعاء المعرفة الشاملة ـ الكلية. لقد أغلق العقل المعاصر البوابة الكبرى لمعبد المعرفة التامة في نفس الآن فتح فيها نوافذ لا محدودة لنيران المعرفة الجزئية ودروبها الممتدة بين أعماق النويات الفيزيائية للمادة وأبعاد الفضاء الكوني اللانهائي. وسوف يلاحظ القارىء بأن البراغماتية إحدى النوافذ الرئيسة ـ النموذجية ربما ـ والمُبهِرة للعقل الحديث[57] المعاصر القابض على مفتاح البوابة الكبرى للمعرفة الكلية دون تحقيقها والمتأرجح بين دروب المعرفة الجزئية ونوافذها الصغرى التي لا تتجلّى في إختصاص معين بل الاختصاص في إختصاص الاختصاص من الفلسفة

الى العلوم جميعاً. بسبب زيادة التأرجح الذي يشبه الرقص على جمر القلق الانساني والمعرفي يمكن القول بأن الانسان يمكن أن يكون براغماتياً دون براغماتية كما يمكن أن يكون وجودياً دون الفلسفة الوجودية. هذا الافتراض للبراغماتية الانسانية الممكنة دون البراغماتية الفلسفية هو الذي يوجّه رؤيا هذا المقال الذي يفترض حضورها في التجربة التراجيدية الفلسطينية.

هكذا يصل التفكير الى تخوم السؤال الكبير ما هي ــ هذه ــ البراغماتية؟

(A) البراغماتية ايتمولوجياً:[58]

يرجع الأصل التكويني لمصطلح Pragmatism الى جذر يوناني Pragma-tikos، الذي كان المصدر المُلهِم للمصطلح بالانجليزية، والالمانية Pragmatisch والفرنسية Pragmatique, Pragmatisme، والايطالية Pragmmatico, Pragmmatisimo تتضمن جميع هذه المصطلحات معنى الاحالة الى الفعل الانساني ــ بتوسط الأداة ــ الممارسة الواعية أو الانسان بوصفه كائناً ــ فاعلاً ــ عملياً. تنطوي هذه الدلالة العامة على الاقتراب أو التمّاس العملي بين ما هو براغماتي وما هو اجرائي ــ نفعي ــ مصلحي. لهذا لا بد للفكر الجدّي من الانتباه الصارم الى التمييز البدئي بين المعنى القصدي ــ الحقيقي للبراغماتية ومناطق التماس الدلالية للتجربة الانسانية المعيوشة. فالبراغماتي ليس المصلحي أو المصلحة Benefit كما أنه ليس النفعي أو المنفعة[59] Utility، كما أنه ليس الوسائلي ــ الانتهازي، التي اعتاد التفسير الساذج للبراغماتية المطابقة غير الواعية بينهما. فالمستوى الدلالي لهذه المصطلحات: النفعية، الميكبافيلية، شكّل الحامل العام لمدارس أخلاقية وسياسية وقيمية ضمن إختصاصات علم الأخلاق، علم السياسة، وعلم القيمة[60]. بل يختلف المعنى الدلالي لهذه المصطلحات بالنسبة لـ ــ لغة الفلسفة والاختصاص إختلافاً نوعياً عن المعنى الشائع للفهم العام الذي يربطها مع دلالة تحيل الى اللاأخلاقية السلوكية لفردٍ أو لأفراد. ولتأكيد التباعد النوعي بين البراغماتية ــ فلسفياً والمستويات الأخرى يمكن ملاحظة غياب مصطلح منفعة Utility تماماً من معجم الفلسفة الامريكية، Dictionary of American Philosophy[61] الذي لا يعتبر مرجعاً إستثنائياً من الناحية الأكاديمية لكنه مرجع مدرسي مفيد على نحوٍ عام.

البراغماتية ليست ــ اذن ــ ولا تعني من حيث الجذر الدلالي والتصور الفلسفي ــ كما سنلاحظ لاحقاً ــ المنفعة أو المصلحة او الانتهازية بقدْر تضمنهّا معنى الاحالة الى ما هو ــ عملي. عملي بمعنى الممارسة ــ الفعليةّ ــ ربما الخلاّقة. بهذا المعنى تقترب البراغماتية من المعنى الماركسي الشهير لمصطلح براكسس Praxis[62]، حيث الترابط الجدلي العميق أنطولوجياً والمتعالي ابيستمولوجياً[63] في الممارسة بوصفها أرضاً واقعية للوعي[64]. ولا يعني هذا الترابط الجدلي ــ الاحالي الواقعي والعقلي الحسي والتجريدي، بل يجب أن لا يعني، ارتباطاً رديّاً إرجاعياً مثل السؤال الساذج الى درجة مضحكة أيهّما أسبق الماهية أم الوجود؟.

لقد تعرّض المصطلح الينبوع Pragmatism لانتهاكات قاسية تراوحت بين الازدراء الزائف، الترفع المدّعي أو الاغتيال الصامت بل ربما التفجير العلني بتوسط التفسيرات الايديولوجية سيئة النيّة. وهذا قدريلازم الأفكار الكبرى في التاريخ. لأن كل نظرية ــ فكرة كبرى تعرضت ــ ولا بد أن تواجه ــ للانتهاك وسوء الفهم. مما يعود بنا الى الرؤية الموجّهة لهذا المقال ــ التأملي بوصفها محاولة للخروج من الرمال المتحركة لأحكام القيمة التي تغرق فيها صفحات الأدبيات العربية، الى عقلانية أحكام الوجود التي لا تدّعي التمتع المطلق بيقين الفردوس لكنها تزعم بأنها خارج حرائق الجحيم اللاإنساني المقدمات والنتائج والسيرورة الممتدة بينهما.

- **مداخلة ثالثة: البراغماتية فلسفياً:**

يعتبر الفيلسوف الأمريكي العظيم تشارلزساندرس بيرس Charles Sanders (1914-1838) Pierce المبدع الأول لمصطلح براغماتيزم Pragmatism [65] والكاتب الخلاّق لأسفار التكوين والرؤى الملهمة لها، التي ما زالت تلقي ظلّها على عالمنا المعاصر. لم يكن تشارلز س.بيرس مبدع المصطلح [66] الذي شقّ طريقاً جديدة للمعرفة والمنهج بل والميتافيزيقا وحسب، بل أصبح بيرس مدرسة قائمة بذاتها [67]. مدرسة يختلف فيها الشراح وتتعدد فيها التفسيرات من الميتافيزيقا [68] الى الواقعية [69]، من المنطق [70] الى فلسفة العلوم [71]، ومن المنهج [72] الى شذراتٍ لم تكتمل [73].

في تزامن مع بيرس وبشهرة اجتماعية أكثر إتساعاً، تبنى وليم جيمس William James البراغماتية البيرسية وأبدع فيها أيضاً، ليصبح كما تقول الكتب المدرسية الضلع الثاني للنظرية الجديدة التي سيغلق مثلثها الضلع الثالث جون ديوي John Dewey [74] تلميذ بيرس بذهنه المنطقي والمعرفي الحادّ. لا يعنينا هنا، الدخول في شكبة المقارنات العلائقية بين أركان البراغماتية بقدرما تتركز عناية الرؤية الموجهة لهذا المقال على إلقاء الضوء على فكرتي الانسانية والاشكالية بوصفهما مصدراً للقلق الوجودي والاغتراب الذي يمنح المشابهة بين البراغماتية والانسانية الفلسطينية مبرراتها العقلانية.

تعود فكرة الربط بين الانساني والبراغماتي الى الفيلسوف الالماني كانط [75] Kant. استعمل كانط الانسانية البراغماتية Pragmatic anthropology للدلالة على الأخلاق العملية، بذلك يصبح الأفق البراغماتي Pragmatic horizon هو تطبيق معرفتنا العامة للتأثير على أخلاقنا المعيوشة. أوهو التفاعل بين المعرفي والواقعي في الأفق العملي المنظور والممكن. اعترف تشارلزبيرس في أكثر من موقعٍ في تأملاته بالتأثير الموجّه للفيلسوف الالماني Kant خاصة كتابه نقد العقل الخالص Critic of Pure Reason. وقد صاغ بيرس المبدأ الأقصى للبراغماتية في مقالاته المبكرة [76] 1878 التي تضمنّت مقالة اعتبرت فيما بعد

ذات أهمية استثنائية تحت عنوان «كيف نجعل أفكارنا واضحة». لم يكن تأثير فلسفة كانط النقدية تأثيراً عرضياً في التكوين الفلسفي لبيرس انما كان تأثيراً بنيوياً يمكن ملاحظته بين سطور كتاباته الأولى والمتأخرة معاً. يقول بيرس في صياغته المبكرة لمبدأ البراغماتية ما معناه:

لكي يرتقي تفكيرنا الى درجة كافية من الوضوح حول أي موضوع في تصوراتنا، علينا أن نرى المؤثرات الفعّالة ذات الارتكاز العملي لمدركاتنا. لهذا تعتبر تصوراتنا عن هذه المؤثرات الفعّالة هي الادراك الكامل الذي نتصوره عن ذلك الموضوع. لكأن بيرس اراد ان يقول في هذه الصياغة المبكّرة لمبدأ البراغماتية بأن كل تصورٍ لا يرتكز على سند فعّال عملي هو خارج حدود العقل وداخل منطقة الوهم مطبقاً بذلك المبدأ الكانطي النقدي حول الحدود الممكنة للمعرفة العلمية. لكن السؤال ما الذي يعنيه بيرس بـ «العملي» و«الواقعي» و«العقلي» ما زال موضوع اختلاف بين القراءات المتعددة، ومناهج الرؤى المتنوعة، للنص ـ الموقف الواحد. ولكي ترتفع إشكالية قراءة بيرس الى درجتها القصوى، اعتبر بيرس في نهاية حياته أن البراغماتية Pragmatism قد استبيحت على نحو بشع ملفوف بإساءات فهم لم يعد السكوت عليها ممكناً. لهذا دقّت ساعة ايقاف سوء القراءات التي تمت لرؤيته المبدعة الوارثة لتاريخ الفلسفة .وذلك بنحت مصطلح جديد يتمتع «ببشاعة» تحصّنه من إحتمالات الاستباحة التي تعرّض لها مصطلحه الأول، هكذا قدّم بيرس مصطلحه البديل Pragmaticism [77] أو ما يمكن ترجمته بـ البراغماتيكية أو البراغماتيسيةّ. لم تكن حساسية بيرس بسبب التسمية، بل، ربما، بسبب اكتمال رؤيته ـ نظريته الفلسفية سواء كنظرية وجود، معرفة، منهج، علم، وميتافيزيقا ظاهراتية Phenomenology [78] من نوع خاص.

على هذا النحو تصبح البراغماتيسيةّ نظرية شاملة ـ ناظمة على نحو مفتوح لشتات معارفنا، وصيرورة زماننا الوجودي ـ الانساني. بالنتيجة، لا يصبح العقل قبلياً أو بعدياً، انما هو عقل مفتوح يقرأ ـ يتعلمّ علينا أن نتعلمّ من «نافورة الوقائع» كما يقول بيرس لكن هذا لا يعني أن العقل أسير الواقع أو أن الواقع أسير العقل بقدر ما يشير الى جدلية ظاهراتية تدلّ (ليست هيجلية [79] وليست هوسيرلية [80] . على وعي حدود الممكن بوصفه واقعياً عقلياً في آنٍ معاً بتوسط المعنى الذي يتمفصل فيه الواقعي عقلاً والعقل واقعاً محمولاً على اللغة. فالمعنى الذي تحمله اللغة علامة Sign دلالية ـ أنطولوجية معاً. وبما أن الانسان هو حامل اللغة ـ واللغة حاملة للانسان على نحو دلالي ـ رمزي ـ لهذا تصبح الواقعية الانسانية للتجربة المتدفقة من «نافورة» الحياة هي الملاط الحسي ـ التجريدي لبناء الهيكل المفتوح للمعرفة الاحتمالية من الرياضيات الى المنطق الرياضي، من التكنولوجيا الى علوم الطبيعة الممتدة بين نويات الفيزياء ومجرات علم الفلك، من الوجود Ontology الى الميتافيزيقا بوصفها إنساناً معرفياً.

بهذا المعنى ـ الغني الامكاني المُبهِر للتجربة الانسانية والطاقة الاحتمالية للبراغماتية الانسانية يمكننا أن ـ يمكن للعقل الفلسفي ـ أن يقرأ التجربة التراجيدية الفلسطينية لا بوصفها أنموذجاً فريداً ـ والا سقط الوعي في فرضية الصهيونية المعكوسة أو العنصرية ـ وإنما بوصفها احدى التراجيديات الاغترابية في التاريخ المعاصر.

52 ـ إدراج ثاني عشر: براغماتية التراجيديا الفلسفية.

تتبدّى الانسانية الفلسطينية ـ كما تظهر لي على الأقل ـ شخصية تراجيدية، بالتالي هي إشكالية مأساوية. فهي واقعية الى حد الانكسار ومثالية الى حد الانتحار... تجريبية الى درجة العمى وشفافة الى درجة التبصر... صلبة الى حد التحجّر وشفافة الى حدّ الشعر... معتمة الى نقطة جمود المركزية ونورانية الى لا متناهيات الانتشار. بين هذه التخوم ذات الجدليات الممتدة بين وثنية جليات المتحدّية ونبوآت الأديان الكبرى والفرق الصغرى الى الأفق العلماني المفتوح لانسانية تكونّت بنيتها الاشكالية وكَمَنَت في اللاشعور الفلسطيني سواء أكان فرداً عادياً بسيطاً أو قائداً سياسياً. شاعراً أو مفكراً أو فناناً. كيف يمكن لهذه الانسانية الاغترابية أن تتجلّى كإنسانية براغماتية؟

بما أن الانسانية التراجيدية ـ الاغترابية إشكالية في مستواها الواقعي والاسطوري معاً فهي انسانية وجودية تعاني تجربة السؤال الانطولوجي عن معنى الحضور في العالم ومعنى العالم ذاته أيضاً(81). ان الثراء الاشكالي المحمول على السؤالات الكبرى والصغرى الذي تنطوي عليه هذه الانسانية سواء من حيث الامكان أو من حيث التحقق، انما يرجع الى نقطة الصفر الأولى الذي تحمله صدفة الانتماء. فصدفة الانتماء ببساطة شديدة التبسيط هي المعادل الماهوي لصدفة الولادة في زمن معين، مكان مْعين، لأب معين وأم ّمعينة، على جغرافية محددة وثقافة محدودة. تختارنا هذه الصدفة ـ وتشرط حياتنا ـ ولا نختارها. لهذا هي أولى قيود الجبرية التي ستوجه مصيرنا الآتي. لكنها أيضاً الخطوة الأولى لحريتنا بعد كسر القيد الشرطي لقوة الجبر ومحمولاته العائلية والثقافية.

السؤال، من يستطيع أو يتمتع بقوة أنطولوجية لاستحداث الولادة الحرةّ الثانية؟ ذلك هو السؤال. لأنه السؤال الذي يجعل الاختيار الحر للانتماء هوية واعية لا وراثة بيولوجية أو جغرافية. لقد اتسعت محدودية صدفة الانتماء التراجيدي الى الفلسطينية من الانتماء البيولوجي الى الانتماء الواعي كموقف سواء على المستوى العربي أو العالمي. بل أمكن للانسانية الفلسطينية أن تستوعب اليهودية الانسانية ـ السياسية بعد التغير النوعي أو الشرط المسبق للتغيير البنيوي من الصهيونية الى اليهودية. هكذا جلس ايلان هاليفي على كرسي شهيد الرؤية البراغماتية الانسانية د. عصام سرطاوي.

يعود السؤال ثانية.. حول المعالم الممكنة ـ كما تتجلى ـ لهذه الانسانية ـ الفلسطينية ـ الاشكالية من حيث هي تراجيديا الاغتراب.

53 ـ احراج ثالث عشر: معالم الإنسانية التراجيدية ـ الفلسطينية

الانسانية التراجيدية الاغترابية ظاهرة عالمية، يمكننا أن نعتبر التجربة الفلسطينية إحدى نماذجها الحيّة المعاصرة.

أول صفات الانسانية التراجيدية هي اللاثبات فهي في حالة عبوروجودي دائم بين اللحظة واللحظة.

يولد الفرد ـ الفلسطيني محمولاً على مأساة حضوره المتصدّع، اللامتعين. يولد إنساناً مغفَلاً. لكأنه تكونّ في رحم المأساة ذاتها التي تجسّدته وتكوننّها.

لا تخضع الحالة ـ التراجيدية ـ بوصفها إغتراباً في درجة الصفر التام إلاّ لقانونها الزمني ـ الحضوري المؤقت ذاتياً وموضوعياً. أي أنها ـ لكأنها، على نحوما، خارج التاريخ رغم تاريخية حضورها في فترة محددة. فهي في ـ التاريخ المعيوش ـ بين الناس ـ لكنها خارج اللحظة المعيوشة على حدود الناس. فصام كينوني بين الكائن والحلم الذي كان ولم يعد كائناً بعد ولا يمكن أن يكون الآن. لذلك إما أن تكون الانسانية ـ الفلسطينية ـ والتراجيدية عموماً ـ ماضوية مشدودة إلى نموذج كان، أو مستقبلية تتطلع نحو أحلام نموذج يمكن أن يكون. هكذا يصبح وهم الماضي ـ التأريخ ـ أكثر حقيقية من واقعية الحاضر كما يتحول الحلم الى راهن كارثي أكثر عينية من عيانية الآني ـ الواقع. وإذا كانت الأديان هي المصدر اللامتناهي للانفصام بين العابد والمعبود، المطلق والنسبي، فان فكرة الوطن هي المصدر المتناهي ـ الفعلي ـ الواقعي ـ للانسانية التراجيدية التي تبحث عن «بيتٍ» ثابتٍ «نهائي» لها. بيتٍ «كيانٍ» هوية إعتراف تحقيق ذاتٍ مكانية متجسّدة.

لكن هل تكتفي الانسانية الاغترابية بحدود الوطن؟ أي وطن؟ أو محدودية الاستيطان؟ اذا كان الجواب نعم.. يصبح الوطن سجن الانسانية، المادة الخام الصلبة لكل العنصريات في التاريخ.

واذا كان الجواب لا... تفقد الانسانية كيانية حضورها الثابت لتتحول الى حضور منتشر شريد. ولأن الانسانية الاغترابية جدلية عذاب بالتكوين العمقي لهذا تطغى لديها حاسة الرؤيا على حاسة الواقع، ومرض الحرية المطلقة على أمراض الانتماء النسبي للوطنيات. لهذا هي شخصية خارجة على القانون... تغييرية الى حدّ التمزق، ثورية الى حدّ الموت، لا منتمية الى التشردّ الدائم. لكأنها نوع خاص من البطولة التي تمشي ـ شريدة ـ بين خطوط الطول

والعرض لجغرافية الايديولوجيات والأوطان والمدن وجوازات السفر. لا تندمج حتى ولو حظيت بالاعتراف ولا تنسجم حتى ولو نالت التأييد القومي.

لا تتحرك الانسانية الاغترابية على أرض ثابتة سواء في مستوى المعرفة أو مستوى الوجود. لهذا إما أن تتحول ـ وهي المتحولة دائماً ـ إلى تجريبية نفعية تتمتع بمرونة التلاؤم البيئي مع البيئات الاجتماعية ـ الثقافية ـ السياسية ـ الأيديولوجية ـ شديدة التنوع التي يسافر إليها أو ينكسر تحت ضربات وقائعها الصلبة التي لا ترحم، أو تفقد مبررات حضورها.

تستدعي هذه المرونة التلاؤمية (كما في نماذج الهجرات الاجتماعية) تغيراً نوعياً في مستوى اللوغوس ـ العقل ـ الفهم ـ الادراك ـ والبراكسس ـ العمل الخلاق ـ وسائل التغيير إن لم تكن تقنيات إعادة تشكيل الحضور

فبقدر ما يحدث التغير النوعي في بنية أوهام الماضي ومحمولاته بقدر ما يحقق الفرد نجاحاً ـ عملياً في المجتمع الجديد الذي سيحمل بين طيات نجاحه إنشطاره التراجيدي بين واقعية المعيوش ـ بنجاح ـ ومثالية الحلم الماضوي أو المستقبلي. هذا الديالكتيك الاغترابي لا يحتمل الارتفاع إلى توليف ـ تركيب يتمتع بتوازن يلغي الاغتراب الشريد ويحقق الانتماء الوليد. لذلك هو ديالكتيك من نوع خاص يرسم معالم خاصة لبراغماتية تراجيدية ذات مواصفات أكثر خصوصية ما زالت أرضاً لم تكتشف معرفياً بعد. لكأنها حالة ـ كينونة لا متعينة متوترة بآلام وتعينات لا تتمتع بثبات تراثي. ويمكن قراءة هذه الحالة في القلق اللاإنتمائي للانسان الفلسطيني[82] في المناطق الجغرافية الهشة لتواجده المؤقت. بل يمكننا القول بأنها ـ هذه الاغترابية الفلسطينية ـ نوع من الهيولى الانسانية ـ الانثروبولوجية السياسية الاجتماعية الأيديولوجية معاً. حالة قصوى من اللاتعين الذي يتعين بهدم تعينه المؤقت الآني دائماً. هذه الحرية السديمية الثقيلة إلى حد لزوجة البركان والمشعة إلى مستوى النور تتجسد إنساناً ـ واقعاً عملياً لبراغماتية الانسان الفلسطيني، والانسان الاغترابي معاً حتى لحظة الانتحار القصدي.

كيف يمكن للعقل أن يقبض على تمثلات هذه الانسانية اللامتعينة في تعينها الآني العابر؟

كيف يمكن للفكر أن ينزل من فوهة البركان وغليانه السديمي الملتهب الذي يمور تحت القشرة الاجتماعية وأنظمة القيم الموروثة ذات المظهرية الهادئة؟

كيف يمكن القبض على «نافورة الوقائع» القلقة القابلة للانشطار والتدفق الكاسر الذي يخلخل ترسيمات الأمر الواقع و واقع الأمر؟

هل يمكن لطمأنينة التعين البراغماتي ـ العلمي ـ الفعال من جواز السفر إلى الدولة أن يحول الانسانية الفلسطينية الشريدة إلى إنسانية هادئة؟

هل يمكن أن يتحول اللامنتمي إلى مواطن ثابت يعرف موقعه وحدوده، دوره، في الهيكل المدني المفتوح لحضارة الانسان الكوكبي؟

إذا كان الجواب بالايجاب فإن المنهج الجدلي البراغماتي لاستيعاب التراجيديا الانسانية الفلسطينية ـ والاسرائيلية عند بعض الحدود ـ لا يفسر مدلولات الدورآن اللامتوازن للوعي السياسي في الأدبيات الفلسطينية والعربية والاسرائيلية. وإذا كان الجواب بالنفي فإن المنهج ذاته ـ المشار إليه ـ يقود إلى استنتاج استراتيجي حول الاستراتيجية المؤقتة التي تلغي ذاتها ـ غائيتها لحظة تحققها. بذلك تصبح غائية مضادة للفهم المتعارف عليه للغائية من حيث هي الهدف القصدي النهائي لاكتمال حركيات الفعل الانساني في التاريخ.

على هذا النحو يتأرجح الديالكتيك الوجودي لهذا اللامنتمي بين تراجيديا الاغتراب، متمتعاً بمزايا حرية اللاإنتماء، وبين توترات النزوع الغامض لرفض التعين بالانتماء التام.

لكن، هل يمكن الاستمرار، وإلى أي مدى، في حالة اللاثبات الرجراج لتحولات الاغتراب تحت حموح المطلب المطلق للحرية سواء بتوسط «الثورة الدائمة» كما افترض تروتسكي المغدور، أو العدالة الشاملة ليوتوبيا جمهورية الانسان، أو التمرد اللامشروط للتشرد الغجري، أو فدائية الخلاص والحب على الصليب كما فعل المسيح الفلسطيني منذ قرون. «أحبوا بعضكم بعضاً كما أحببتكم. ليسي لأحد حب أعظم من أن يبذل نفسه في سبيل أحبائه» (يوحنا، 12-13).

لقد تحولت الاشكالية الانسانية الفلسطينية إلى مهنة، إحتراف، في المستوى الواقعي ـ الاجتماعي ـ السياسي، لكنها مهنة، إحتراف، إشكالية أيضاً. فهي مهنة تراجيدية يعاني محترفها لحظة التهديد الدائم، وقد يدفع دمه، حياته، زوجته، أولاده، أصدقاءه، ثمناً فاجعياً لذياك الاحتراف التراجيدي. لذلك فهي مهنة اللامهنة في دولة ـ اللادولة، مجتمع ـ اللامجتمع ـ لأنها لا تخضع لقواعد الثابت الفعلي، المالي، الوظيفي، الزمني لدورة اليوم العادي التي تحكم آلية الوظائف في دولة المجتمع الحديث ـ المعاصر. إنها مهنة تراجيدية حاضرة في حالة ـ ربما ـ من الممكن ـ من المحتمل ـ ممتدة في المسافة الفاصلة ـ الواصلة بين الامكان والتحقق، لا هي بالامكان المضمر ولا هي بالتحقق المظهر، لا تستطيع أن تكون ما هي ـ هي، كما أنها لا تتمتع بشرعية ما هي عليه الآن لأنها خارجية لا تخضع لقانون الثبات والديمومة التي تشكل شرطاً مسبقاً للهوية ـ المأساة الفلسطينية الدائمة. كما أنها من جانب ثان، ليس لديها إمكانية الرفع الذي يشكل شرطاً ضرورياً للتجاوز نحو ـ أو قانون التجاوز. لكأنها حالة أنطولوجية ـ واعية تخضع لمنطق الآنية أو الفعالية المتحولة أو البراغماتية متجسدة بشراً.. أنطولوجيا في ـ الطريق أو ما يمكن دعوته الأنطولوجيا الغجرية. علم الاجتماع الغجري لا يخضع لقوانين العلوم الاجتماعية التي تدرس مجتمعات مستقرة ـ مجتمعات

الدولة الحديثة ــ المعاصرة وترسيماتها. فهي مجتمع خارج المجتمعات.. بين المجتمعات لكنها ليست في ــ المجتمعات. لكأنها النموذج الاجتماعي للبراغماتية من الأنطولوجيا إلى السوسيولوجيا، من الأنثروبولوجيا إلى الميتافيزيقا. لقد توحدت في النموذج التراجيدي الفلسطيني أربعة شخصيات: البطولة الوثنية لجليات، الخبرة التقنية للسفسطائي اليوناني الخارجي ــ الغريب، واللاجنسية الهامشية للغجري الراحل بين خطوط المجتمعات، وحلم الخلاص بمجانية الفداء والحب للمسيح حيث لحظة الصفر الوجودية تتحول إلى ولادة ثانية «من عل» بتوسط مرارات التجربة بل وصليبها. تنصهر الأبعاد الأربعة وتتجسد في شخصية حية معيوشة براغماتية ــ تراجيدية هي ما دعوته بالانسانية الفلسطينية. إنها قادرة على عبور مدارات المذابح والعودة ثانية ببراغماتية حية ــ تواجه «نافورة الوقائع» ربما تحاول أن تتعلم منها حتى وإن كان الثمن تراجيدياً.

إن مساحة الانتماء لم تتفوق بعد على مسافة الاغتراب لهذا كان الانسان وسيبقى أكبر من الدولة وأعظم من الوطن والفكرة.

وما الانسانية الفلسطينية ــ البراغماتية ــ سوى تراجيديا الاغتراب والحرية بوصفها إنسانياً واقعياً ينتقل بلا هوية الاعتراف المحذوف، ولا إنتمائية الحضور المستثنى. يرتفع إلى مستوى المقدس غير القابل للاقتراب ويهبط إلى مستوى المدنس القابل للاستباحة. بينهما يتوضع موقف ــ الآخر بين الشيطان والانسان خارج التوقف العقلاني للآخر من ــ الآخر. لأن المسافة الفاصلة ــ الواصلة بين الأنا والآخر مملوءة بمساحة الوهم الذاتي المتفوق، الذي يرتكز على الموروث التاريخي. إن وهم التفوق الذاتي حكم قيمة يشرخ الرؤيا الحقيقية للأشياء، للآخر، ويبني تقولاته على أوهام لا عقلانية تفسر العلاقات الدولية بالهوى والحب (أميركا ــ إسرائيل) وتحول القوى العظمى (أميركا) إلى حصان يجب ترويضه أو نموذج من ورق مقوى!!؟

لا يكفي الانسانية الفلسطينية أن تكون براغماتية تراجيدية حتى تفرض حضورها على التاريخ المعاصر. بل عليها أن تملك قدرة فهم القوة البراغماتية ــ الأميركية التي ألقت ظلها على المجتمعات المعاصرة[83]. إنه الحضور التراجيدي الواعي الذي يخرج عن حدود الوصف المنهجي لرؤية هذا التأمل ويدخل ضمن وصايا الأيديولوجيا السياسية التي تخرج عن الموقف الفلسفي بوصفه موقفاً أنطولوجياً لا أيديولوجياً.

XI

حوار لم يكتمل

معنى أن أكون فيلسوفاً فلسطينياً

شهادة ذاتية

تهافت اللزوم الملزم

ا. تداعيات البدء

ليست الكتابة فعلاً بريئاً. كما ليست القراءة فعلاً محايداً. وإذا كانت الكتابة أعلى درجات انتهاك حرية الروح وأكثرها روعة في الالتباس فإن القراءة أعلى درجات مصادرة كتابة الكاتب ومصادرتها لحساب قراءة القارئ. عندما نكتب نصبح ملكاً للآخرين ــ للغير. تصادرنا تعددية القراءات وكثريتها التي تنحدر الى مستوى سوء الفهم والصخب بل والقتل أحياناً، وترتفع الى درجة الشفوفية المدهشة. تحضُر إشكالية اللغة الى وجودنا بوصفها حاملاً مبْهِراً لحرية الروح التي نشِّف في سمو الشعر وتتعقلن بكبرياء الفلسفة. ما بين الذروتين تتأرجح أنماط الكتابات اللغوية المتنوعة.

كيف يمكن إذن، وإشكاليات القراءة والكتابة، أو لننقل الكتابة مقروءة والقراءة مكتوبة، لقراءتي هذه ــ وكتابتي ــ أن تنفذ الى «شجون» لحظة «الرعب» التي انتابت روح الزميل ــ الصديق سميح شبيب وهو يقرأ تعريفي الذاتي حول فلسطينية جذوري وعالمية انتمائي في مقاله «لزوم ما يلزم». (84)

أعترف أن مقالي التأملي الفلسفي الثاني الذي بدأته بعد مقالي الاول مباشرة «فلسفة الدولة الفلسطينية» ولمّا أنته منه بعد، كان، ومازال، تحت عنوان «فلسفة الدولة الفلسطينية الجديدة ــ دولة أم يوتوبيا». ولم يكن في خاطري أن يكون مقالي الثاني حواراً. على هذا يجيء مقالي الثاني هذا من عالم اللاتوقع حواراً مع مقال الزميل سيمح شبيب الذي قرأته مرة، ومرة، ومرة ثالثة.

بعد تفكرٍّ عميق.. .. ولكن لا يسقط حوار الفكر بين أبناء الجيل الواحد، بل أقول بين الأجيال أيضاً، في فراغ التجاهل، قاد تفكريّ قلمي وبدأ الحوار مكتوباً. والحوار ــ كل حوار إنما يبدأ من لحظة عسيرة.. لحظة حيرة تتجسدّ قلقاً، توتراً، لتمشي فوق دروب التحاور باتجاه ــ الآخر ــ الآخرين ــ قاطعة مسافة الفصل والوصل بين الذات ــ و ــ الغير.. .. ثم لترتقي إذا استمر الحوار مفتوحاً ــ حياً الى علياء نورانية العقل والتبصّر. عندها يفضّ ذياك المجهول ــ المعتم لغزه وتنشأ لحظة الوعي ذاتاً ــ موضوعية كبرى ندعوها المعرفة. ولأن درب الحوار ــ والتجاوز ــ لا متناهٍ فإن طريق الوعي أو لنقل الطريق ــ الى ــ الوعي والتوعّي قراءة وكتابة، تسّمعاً وتبصراً، قولاً وحواراً، مفتوحة على لا نهائية الحرية الذاتية للوعي الواعي بوصف هذه الحرية اللامشروطة إلاّ بذاتها موقفاً مسبقاً ــ سابقاً ــ أولانياً على شكل شرط آخر. فالحرية هي اللزوم الملزم حيث لا لزوم قبلها أو بعدها.

وإذا كان، بل أقول وبما أن، تفكيري «هادىء حتى درجة الاستفزاز» على حدّ تعبير الزميل شبيب، فإنني أرجو أن يسمح لي، مع القراء، بتصحيح باطنية هذا الهدوء المستفز لكي أكرر إعلاني حول العقل الهادىء وتعريفي له منذ كتاباتي المبكرة ــ الأولى. لقد خالفتُ في تعريفي للعقل وعارضت جميع التعريفات التي قيلت في تعريف العقل في تاريخ الفلسفة. حيث العقل ــ كما أفهمه وأُعانيه ــ ليس تأملاً بارداً، حتى وإن كان فعّالاً بلغة العصور الوسطى، إنما هو ــ ربما عقلي الفلسفي الخاص ــ ثلج مشتعل[86]. بل وقبل ذلك في مقال مبكر جداً تحت عنوان «الموت والبحث عن المعنى»[87].

لهذا التداخل رجعة ثانية.. .. ربما عدتُ اليها قريباً.. أو بعيداً.. لكني سأرجع اليها يوماً ما.. لأن موقفي الفلسفي ــ ربما، أقول ربما ــ تأسس في تاريخية معاناتي الفلسطينية واقعاً، مأساوياً، اغترابياً حتى الثمالة.

على هذا أستطيع الادعاء بصدق ذاتي تام وأعلن بأن رؤيتي الفلسطينية ــ فلسفياً كانت هناك، ربما مازالت وستبقى دائماً، ماثلة بين ثنايا أقصى درجات تأملاتي الميتافيزيقية الممكنة. لقد ولدتُ فلسطينياً قبل أن أصبح فيلسوفاً. وسأبقى فلسطينياً بعد أن ولدت فيلسوفاً.

II. عودة عسيرة، حائرة

أعترف أن الفقرات الثلاث الأُول من مقال الزميل سميح شبيب أثارت زوبعة وجدانية في كياني الروحي والجسدي معاً.

لم أكن أتوقع أن يكتب ــ الزميل أو أي زميل آخر أو صديق ــ عني ويقدمني بتلك التعبيرية الأخاذّة وذياك الوصف السامي نصاً، أسلوباً، وروحاً.

أعترف ثانية.. وثالثة أعترف، بأن تقديمي على هذا النحو أربكني.. .. أفرحني كما الأطفال..

بل ورابعة أعترف، بأن ذياك التكريم وبتلك اللغة لم يكن ضمن دائرة توقعّي أثناء حياتي وقبل موتي.

لم أتوقع أن يكتشف هذا الجيل الثقافي الفلسطيني ويشهد، يقرأ، ويعي ذلك الحبل السّري اللامنظور، اللامعُلن، الذي يربط بين تفرّدي الفلسفي المتمرد ورؤيتي الفلسطينية بوصفها همّاً وجدانياً وأنطولوجياً ينحدر الى مستوى السياسة ويترافع الى مستوى الإنسانية الفلسفية.

نعم.. .. لقد كانت فلسطين، مازالت، ستبقى دائماً بين تلافيق فلسفتي وتفلسفي الدائمين اللذين لن يتوقفا إلاّ بتوقف حياتي.

أعترف أن هذا الجيل الثقافي الفلسطيني قد تجاوز حدود تقديري. بل هو أكبر من توقعّي.
لهذا الجيل.. بكل الحب أعتذرُ

أما لماذا هي عودة حائرة.. فلأن عودتي نصّاً فلسفياً فلسطينياً مازالت محاولة مفتوحة لتقديم «أبجديتي» محمولة على نيران لماذائيتي وقد أصبحت عالمية الانتماء والمنفى.

هل مازلتُ أ قرأ «كتُباً بلا كلمات، وصحفاً بلا حروف» وأجالسُ «أشباحاً». سأقطف «رصاصاً على شكل زهور»؟

السؤال كبير.. حروفه مرسومة، ومرشومة معاً، فوق وجه الوجود.. .. وقد أصبحت «الفلسطينية» فيه لماذائية شاملة حول الاغتراب.. .. لهذا كتبتُ يوماً، أولنقل.. كتبتني الكتابة يوماً، ولدتُ غريباً، وعشتُ غريباً، وسوف أموت غريباً.. .. هذا هو قدري.. .. ولدتُ في مدينة لا أعرفها (حيفا) وعشت في مدنٍ عربية وعالمية لا أنتمي اليها.. .. لم تمنحني «العروبة» هوية انتمائي ولم تأسر «العالمية» توق روحي للحرية الإنسانية الشاملة.

على هذا مازالت حيرتي الفلسفية تخطف رؤاي.. .. ومازالت «الفلسطينية» سؤالاً، لغزاً حول الشرعية العالمية يلازم خطاي.

لهذا.. ولذاك.. ولذياك الجموح العقلاني المتوهج أعترف بأنني لم أفهم لحظة رعبك يا زميل عندما أعلنتُ ذاتي «فيلسوفاً فلسطينياً، عاش سنواتٍ عربية ثم أصبح كندياً».

لم يكن انتمائي المدني الجديد، الكندي، ولن يكون ولا أقبل له أن يكون انتماءً زائفاً، انتهازياً. لأن يمين الولاء كما أقسمته بوصفي فلسطينياً، فيلسوفاً، كان لحظة حقيقية تقطر دمعاً ودماً في القلب تعتصر. فإذا لم أكن وفياً لولائي الجديد فكيف يمكنني أن أكون وفياً لجذور ولائي القديم الذي جئت منه لأصبح عالمياً؟

وولاء الفيلسوف لو تعلمون عظيم. لم تكن «اللحظة الكندية» مضادة أو «متناقضة» مع

«اللحظة الفلسطينية» داخل روحي. بل كانت اللحظة الفلسطينية تتمدد في ــ اللحظة الكندية داخل ذياك الانتماء العالمي ــ الإنساني المركّب.

إنني أملك وعياً ضدياً حاداً لجميع أحكام الانتماء والالزام والالتزام الرائجة، الشائعة، المتداولة في بعض الأدبيات العربية والفلسطينية. لأن هذه الأحكام المسبقة، سيئة النية، المشينة الى حدّ الذل، والمهينة الى حدّ الاحتقار، تأسر شفوفية الإنسانية الفلسطينية التي تميزّت بترفعها التراثي النبيل الى حدّ التأله، والمرهف بين حدود النبوات التي وصلت السماء بالأرض عبر معراج، تعمّد بالدمّ وشهادات العذاب.

كيف لهذه الإنسانية الفلسطينية المتفرّدة الى درجة الخرافة والعالية الى ما فوق العقلانية الممكنة، والعميقة الى ما بعد إمكانية الاستنفاذ النهائي ــ كما تفترض نظريات العمى السياسي الصهيوني والعربي أحياناً والبعض الفلسطيني في بعض الأحايين . كيف لهذه الإنسانية الفلسطينية المبهرة ان تختزل أو تأسر في قمقم الزيف الآني الذي يسّف الى حدّ الادعاء ويهرف الى حدّ «تحويل بيت الرب الى بيت تجارة»؟

اسمحوا لي اذن أن أعلن.. .. اذا كانت هذه هي فلسطينهم.. لهم فلسطينهم ولي فلسطيني. منذ سنوات.. .. كتبتُ مقالاً تحت هذا العنوان: «لكم فلسطينكم.. ولي فلسطيني».. ولم أنشره في حينه.. .. لأسباب حدسية بحتة، ولأنني أتمتع بجرأة عقلية لا حدود لها سوى حدود أمانتي الإبداعية وحريتي الروحية، لهذا أملك شجاعة فكرية لإعلان زندقة مضادة، وهرطقة نقدية حسب مقاييسهم، ضد الشائع والمألوف. وفوق ذلك كلهّ.. إنني على استعداد لدفع الثمن بدمي علةّ يتفتح زهوراً للنورانية الإنسانية والفلسطينية الآتية كما أحلم بها وأعيها.

على هذا أقول.. أو قلتُ.. إنها عودْة حائرة.. وستبقى حائرة دائماً. لأن جلجامش وبروميثيوس لم يقدّما ولن «يقدما نيرانهما» تنازلاً «لشواء الخنازير». لأن نيران الإبداع تصهر ما هو كثيف وصلب وصلف وترتقي به في معارج الإنسانية ويفاع الحقيقة الشاملة إنساناً فوق الوطنية القطرية والعصبية القومية أياً كانت صورها وأسوارها وأشكال عبوديتها.

فالفلسطينية كما أفهما وأعيها وأتحسس جذورها في روحي وكياني الجسدي مشروع حرية دائمة لا قيداً أو أداة قتل للإنساني في تراثنا الإلهي ــ الإنساني الذي يخضع لسلطة العقل بوصفه مبدأ أول.

أجل.. .. من إنسانيتي ولدِتَ فلسفتي ورؤيتي التفلسفية، من لماذائية المعنى وفلسفتها الى سؤالية العنيّ ومعاناة الحرية.

ولكي تكتمل آفاق معادلاتي، أو لكي أكُمل معادلاتي، أمام هذا الجيل الثقافي المدهش أقول الفلسطينية شرط العروبة، والإنسانية شرط الفلسطينية والعربية. وإلا فقدت الفلسطينية

والعربية هويتها وماهيتها وانحدرت نحو الفاشية والدكتاتورية القمعية التي ترسم دوائر الاحراجات المضادة لمشروع الحرية الذي بدأته الفكرة الفلسطينية وتجلياتها العنيفة في المعادلة الدموية بين الأنا ــ و ــ الآخر. أكان الآخر فلسطينياً أو عربياً، إسرائيلياً، أو عالمياً. وقد بلغت حدود تجُرئي أنني استعملتُ يوماً تركيب «الصهيونية الإسرائيلية» و «الصهيونية العربية» ويمكنني أن أضيف ها هنا «الصهيونية الفلسطينية».

أأقول أن عودتي حائرة مرة تلو المرة تتلوها مرات؟

أجل.. إنها عودة حائرة مرتبكة بإنسانيتها ومربكة لإنسانيتها.

تلك هي أولانية العمق العقلاني الفلسفي الذي يعلن تهافت الإلزام المُلزم بوصفه أعلى درجات العبودية.. أعني عبودية الروح عقلاً، فكراً، كتابةً، إنساناً التي تمارسها ماهية السلطة والحكم.

بهذه المعاني، ومن وحيها، أقول أن «كنديتي» حررتني من العبودية العربية والاغتراب اللاإنساني للحدود العروبية والعالمية.

III. ملاحظات نقدية

لنميز هنا بين النقد بالدلالة الفلسفية ــ العقلانية لكلمة «نقد»، و«الانتقاد» بالدلالة سيئة النية الشائعة. «النقد» بالدلالة الفلسفية يشير ــ يعني وعي حدود الفكرة أو لنقل ــ منذ الفيلسوف الألماني العظيم ايمانويل كانط ــ هو معرفة الحدود المنطقية للفكرة التي إذا تجاوزتها سقطت في هاوية الوهم واللاعقلانية كما يفهمها كانط . على هذا أستعمل هنا نصف المعادلة الكانطية لمعنى النقد لأنني ــ بتواضع التلميذ أمام المعلّم العظيم أقول إنني لا أوافق كانط على تعريفه لما هو عقلاني: ولهذا حديث آخر.

أما «الانتقاد» وهو معنى النقد الشائع في الأدبيات العربية غالباً فيدل على التجريح الشخصي أو «الإهانة» أو لنقل جرح «الكرامة» الفردية. بهذا المعنى السلبي أقول بأنني اتخذ موقفاً مضاداً بمستوى المطلق للانتقاد.. .. وأنني مع النقد بالدلالة الفلسفية وبمستوى المطلق أيضاً. لأن النقد أول عتبات الحوار الحقيقي ــ الحي ــ العقلاني ان لم نقل حوار الأفراد والحضارات.

على هذا ليسمح لي الزميل سميح شبيب أن أفتح أبواب ملاحظاتي النقدية على النقاط التالية:

1. أفترض أن تقديرنا للتاريخ يجب ألا يصيبنا أو يحمل وعينا المعرفي الى حدود الادعاء والمبالغة. والانتباه الى اللغة بوصفها حامل وعينا الذاتي ــ موضوعياً مسألة تتمتع بأهمية خاصة. كيف اذن يمكن الموافقة على أن «الجوهر كان إحراجياً، ومنذ مطالع هذا القرن.. .. الخ»

كما ينظر ـ أو لنقل يفهم الزميل سميح شبيب نقطة البدء التاريخية للفلسطينية ونقيضها الصهيونية؟

إن لا تأريخية هذا الافتراض يدفع بقلمي الى التحفظ ـ بلياقة بالغة ـ على مؤرخٍ فلسطيني يشق طريقه ـ كمؤرخ ـ عبر كتابات مازالت تتبلور بين صفحات كتاب الثقافة الفلسطينية المعاصرة.

لا أظن ـ ضمن معطيات قراءاتي غير الكافية ـ بأن الفكرة الفلسطينية كانت واعية بذاتها. بينما أعتقد أن الفكرة الصهيونية كانت تمتلك وعياً عميقاً بمشروعها التاريخي منذ البداية على الرغم من التردد الجغرافي حول الوطن الممكن لها (أوغندا مثلاً).

لهذا لا أستطيع التجرؤ على تاريخ الأفكار والموافقة على فرضية الاحراج البدئي نظراً لقصور الوعي الذاتي في أحد طرفي المعادلة. أعني الوعي لمشروع تاريخي يتجلى دولة ـ حكومة سياسية تجسدها في البدايات ما يمكن تسميته بـ «القيادة التاريخية» المفقودة فلسطينياً في حينه.

هنا ينتقل الفكر الى الملاحظة النقدية الثانية حول حكومة عموم فلسطين.

2. تصل القطيعة التفسيرية الواعية بين الزميل سميح شبيب وبيني الى درجة القطع التام حول فهمه التاريخي لحكومة عموم فلسطين، وفهمي الفلسفي لفكرة الدولة ـ حكومة أياً كانت هويتها الوطنية أو السياسية المحلية، القطرية، القومية، أو حتى العالمية.

يقول الزميل شبيب أن حكومة عموم فلسطين كانت «فعلياً دولة تستند على أرضٍ وشعب وتاريخ، إلا أن مشكلتها تمحورت في عدم قبولها من الوسطين العربي والدولي». ويتابع الزميل استنتاجه لهذا «فقدت معناها في التفكير الإنساني المعاصر؟» ويشّبه الزميل شبيب حكومة عموم فلسطين بعاطفية جياشة لا تتمتع ببراءة الدفاع العقلاني بقدر ما تحمل شحنة الدفاع العاطفي عن التجسيد الغض «للحلم الفلسطيني» الذي «جاء متأخراً، وسط غابة من العداءات والأحقاد» التي «لم تكن بقادرة على مقاومتها؛ إنها بحق الوليد المغدور».

بهذه الحرارة، ربما الصادقة يدافع الزميل شبيب عن حكومة عموم فلسطين. ولكن حرارة العاطفة لا تكفي لصنع حقائق التاريخ وعقلانية الأفكار. لأن العاطفة لحظة فردية حارةٌ لا تتمتع بقدرة التحول والارتقاء الى اللحظة المعرفية لوعي التاريخ الذي هو «وعي الذات» كما أشار الزميل في بداية الفقرة التالية: يبدو لي هنا أن الزميل أربك عاطفيته إن لم أقل غدر بها بالمعادلة المشار اليها حول «وعي التاريخ هو وعي الذات». ولهذا استدعاء آخر. حيث معادلات الوعي المعرفي الشائعة في الأدبيات العربية غالباً، معادلات متورطة بما يمكن تسميته باللاتوازن العقلاني. أما لماذا هذه الظاهرة التي أدعوها باللاتوازن العقلاني فإن الجواب يردنا الى تاريخية

الوعي الفلسفي في الثقافة العربية قديمة، وسيطة، حديثة، معاصرة؛ حيث الفلسفة على هامش الثقافة والسلطة والدين. ولهذا استدعاء آخر أيضاً.

لكي أعدّل نقص معرفتي التاريخية حول حكومة عموم فلسطين، قمت بقراءة خاطفة وعميقة لما كُتب حولها في الموسوعة الفلسطينية.. .. وقد كانت المادة التأريخية المكتوبة ــ غير العميقة ــ برهاناً معرفياً على استنتاجي التأملي غير الدقيق بمعطياته التأريخية، كما أتهم فكري الميتافيزيقي المتعالي.

3. توقف فكري طويلاً بين فقرات المقطع السادس ــ الأخير في مقال الزميل سميح شبيب. ونظراً لكثافة الإشكاليات المثارة في هذه الفقرات فإن احترامي التأملي العميق لتاريخية الفكر والحضارة والفلسفة يفرض على قلمي التوقف عند هذه الحدود ــ حالياً ــ على أن يعود تفكريّ الى الحوار النقدي معها في استدعاء جديد. لأن هذه الفقرات تلخص الجرح الحضاري الكبير الذي دخلت منه اللحظة التاريخية المتفوقة للحركة الصهيونية. بل أقول المأزق التاريخي الكبير، ونقطة التفوق الإنسانية البديلة التي «يجب» أو «أحلم» بعقلانية فلسفية نورانية أن تجسّدها الفكرة الفلسطينية ــ كما أتفكرها بوصفي فيلسوفاً فلسطينياً عاش سنواتٍ عربية ثم أصبح كندياً ــ عالمياً، يحمل ــ ويحلم ــ بعقلانيته الإنسانية.

We Have to Seek Justice For Our People Without Inflicting Injustice On Others

Dr. Issam Sartawy

مراجع وإحالات:

I. مداخلة منهجية: تأمل في التأملات:

(1) يمتد زمن كتابة هذه التأملات بين 1971-1989. بعضها منشور وبعضها الآخر لم ينشر. ظهر المنشور منها في المجلات التالية:

«المعرفة» دمشق، «إلى الأمام» بيروت، «الثقافة» الجزائر، «الفكر العربي» بيروت، «الفكر العربي المعاصر» بيروت، «تأملات معاصرة» أوتاوا، «الأفق» نيقوسيا.

(2) اللماذائية، مصطلح خاص بالكاتب، مشتق من اللماذا، وقد نحته العقل سنة 1970 للتعبير عن معاناة التجربة الفلسفية بوصفها تجربة لماذائية تضع معنى الوجود والحضور الانساني ـ في ـ الوجود موضع تساؤل جذري. لهذا ليس أمام اللماذا محرمات أومقدسات أوكتابات نهائية. على هذا ارتبطت اللماذا مع المعنى في تركيب ـ توليف ـ نحته الكاتب أيضاً هو لماذائية المعنى. إنها الشكية المطلقة القصوى بقدر الطاقة السؤالية للفكر الانساني بوصفه كائناً ميتافيزيقياً.

راجع للكاتب:

- الفصل الأول من كتاب المعنى والعدم، الذي كتب في شتاء 1971 ونشر سنة 1975، دار عويدات بيروت.
- «اللماذا والكتابات النهائية»، مجلة الآداب، بيروت، العدد 8، 1973.
- الفصل الأخير من كتاب اللحظة العدمية المتعالية، الذي كتاب بين شتاء 1970 وأخذ صيغته شبه النهائية قبيل نشره 1982 ، دار عويدات ــ بيروت.
- مادة «ميتافيزيقيا، في الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي، بيروت 1985.

(3) للكاتب، «ثورة الوعي الفلسفي»، مجلة الثقافة، الجزائر، العدد 32، 1976.

(4) للكاتب، مادة «عقل»، «إدراك ــ حسي»، الموسوعة الفلسفية العربية.

(5) أيضاً، «سقوط التميز»، مجلة الأفق، نيقوسيا، العدد 255، 10 آب (أغسطس) 1989.

II. ليس على تفعيلات السياسة:

(6) للكاتب، «إنسان التأمل»، مجلة تأملات معاصرة، أوتاوا، العدد 1، 1985.

(7) من الصعب تقديم لائحة مرجعية كاملة لفكرة موت الفلسفة أو نهاية الفلسفة The end of philosophy في الفكر المعاصر. تشير المصادر الرئيسة إلى أنها كانت فكرة موجهة لفلسفة مارتن هيدجر وفيتجنشتين Heidegger & Wittgenstein؛ ثم في فكر أدرنو Theodor Adorno. كانت أشد وضوحاً في فكر ما بعد ــ البنيوية، وما بعد ــ الحداثة؛ إلى أن جاء إعلان الفيلسوف الفرنسي دريدا Jacque Derida حول «موت الفلسفة The death of philosophy» بين 80-1979 وزامنه تقريباً فرانسوا ليوتارد Francois Lyotard.

أما في الفلسفة الأمريكية فيعتبر ريتشارد رورتي Richard Rorty الذي خرجت رؤاه من جذور البراغماتية البيرسية، الاسم الأكثر شهرة ومرجعية.

قام تيار ما بعد ــ الحداثة، ربما مازال يقوم حتى الآن، Post - Modernism بدور المبشر الــواعي عن سبق إصرار وتعمد لاعلان موت الفلسفة سواء في الفلسفات الأوروبية، أو الأمريكية.

السؤال هنا، هل مات الانسان عندما أعلنت البنيوية موته؟

هل مات الله عندما أعلن نيتشه موته؟

هل تموت الفلسفة بإعلانات نهاياتها؟

لقد قاد إعلان موت الانسان إلى إنسانية جديدة. كما قاد إعلان موت الله إلى لاهوتيات جديدة بعضها حمل إسم الاعلان ذاته «لاهوت موت الله».

لهذا، إن إعلان موت الفلسفة، أو نهايتها، سوف يقود إلى فلسفات جديدة منها ربما فلسفة موت الفلسفة.

ألم يكن فيلسوف قرطبة العربي محمد بن رشد أكثر حكمة، وصواباً ربما، عندما قال «تموت روحي بموت الفلسفة» إذا صح نسبة هذه الجملة إليه أثناء معاناته المحنة التي سميت فيما بعد بـ «محنة بن رشد» بسبب الفلسفة؟

تنتهي الفلسفة بموت الانسان.

تموت الفلسفة بموت الانسان.

(8) الأنا ــ إنية، مصطلح مركب نحته الكاتب سنة 1971، لكي يكون الحامل العقلاني الذي لا يمكن رده إلى حامل آخر قبلياً أو بعدياً، تجريدياً أو تجريبياً.

إنه الأرض الدائمة، لا الثابتة كما وصف هيجل كوجيتو ديكارت، لكل فلسفة ممكنة.

تركيب مغامر يتضمن معنى إمكان التوحيد بين الذات والموضوع في ميتافيزيقا الواقعات. راجع للكاتب، اللحظة العدمية المتعالية، ص 200.

(9) أعني السببية الكلاسيكية والحديثة ما قبل السببية النسبية المعاصرة.

III. هوية فعل التفلسف

(10) للكاتب، راجع، «ثورة الوعي الفلسفي»، مرجع سبق ذكره.

IV. تمييز الحقيقي ـــ و ـــ الواقعي

(11) نص غير منشور يعود لسنة 1972.

(12) نص غير منشور يعود لسنة 1973.

V. إحراجات الكتابة بين جدليات الإغتراب والعنف

(13 ـ 14) نص منشور، «الدم عماد الخلاص، محاولة تحليلية للظاهرة السرحانية»، مجلة المعرفة، دمشق، العدد 115 ، 1971.

«الظاهرة السرحانية» مصطلح إستعملته للدلالة على أول مستويات العنف كتوسط لتأكيد وجود الذات بفعل إلغاء الآخر. وهي عنف جزئي لأنها برهان وجود يحول الذات ماهوياً إلى فعل ـ قتل ملون بالدم.

هل الدم عماد الخلاص أم طريق عذاب جديد للأنا العنيفة؟ كانت الظاهرة السرحانية مدخلا ـ تمهيداً للعنف الكلي الذي ستمثله الظاهرة الانتحارية فيما بعد التي تعبر عن تأكيد الذات بإلغاء الآخر والذات معاً. لهذا يمكننا وصفها بـ العدمية السياسية والاجتماعية بل الوجودية في المستوى الميتافيزيقي.

إن تطور ظاهرة الانتحار الجزئي إلى انتحار كلي يشير إلى تأزم تراجيدي لموقع الانسان الفلسطيني ووضعه في الوجود المدني المعاصر. كانت الظاهرة السرحانية بداية لم ينتبه العالم إلى مطالبها على نحو كاف في حينه.

(15) يوسف الخطيب، ديوان الوطن المحتل.

(16) مجلة «الفكر المعاصر»، القاهرة، العدد 50 1969، ص 31.

(17) المرجع السابق.

(18) نص منشور، «عقلانية زمن الانتحار»، مجلة إلى الأمام، بيروت، 1974.

(19) نص منشور، «الاغتراب الفلسطيني بين الأرض والتاريخ»، المعرفة، دمشق، العدد، 155، 1975.

(20) تناولت دراسات تحليلية كثيرة طبيعة الأيديولوجيا الصهيونية، التي يجب تمييزها جذرياً عن الأيديولوجيا الدينية اليهودية. لأن الصهيونية هي التفسير السياسي للديانة اليهودية. وهي تتماثل مع كل قراءة سياسية لأي دين كان.

- مكسيم ردونسون، إسرائيل واقع إستعماري، ترجمة إحسان الحصيني، وزارة الثقافة، دمشق، 1967.
- بيار ديمرون، ضد إسرائيل، ترجمة علياء الصلح، دار الطليعة، بيروت، 1968.
- فتحي الرملي، الصهيونية أعلى مراحل الاستعمار، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968.
- فرانتز شايدل، إسرائيل أمة مفتعلة، ترجمة محمد جديد، وزارة الثقافة، دمشق، 1969.
- إسرائيل والمشكلة الفلسطينية، ترجمة محمد جديد، وزارة الثقافة، دمشق، 1970.

(21-22) راجع، أنيس صايغ، الهاشميون وقضية فلسطين، منشورات المحرر والمكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، 1966.

أيضاً، أديب ديمتري، الماركسية والدولة الصهيونية، دار الطليعة، بيروت، 1971.

(23) أبو منصور الحلاج، ضرب 1000 جلدة، ثم قطعت يداه ورجلاه، وصلب جذعه ليلة كاملة وهو يقطر دماً إلى أن جاء أمر إعدامه سنة 922 هـ ، بعد أن قطع رأسه وأحرقت جثته وألقيت رفاته من على أعلى مئذنة.

راجع عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الاسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964.

VI. رؤية مستقبلية

(24) نص منشور، «فلسطين رؤية مستقبلية.. بين برهان الدم وبرهان العقل»، مجلة المعرفة، دمشق، العدد 159، 1975.

VII. فلسطين فلسفياً

(25) الجامعة الفلسطينية المفتوحة، موجز مترجم، مركز التخطيط، بيروت، 1979/12/15.

راجع، للكاتب، «مشروع الجامعة الفلسطينية بين الأرض والفكرة»، مجلة شؤون عربية، تونس، العدد 8، تشرين الأول/أكتوبر 1981، ص 277-287.

(26) المعنى والعدم، ص 50. مرجع سبق ذكره.

(27-28) توفي الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتريوم 15 أبريل ـ نيسان 1980. لقد حافظ

سارتر على موقفه المتردد إن لم نقل المنحاز حتى وفاته. أصدر عدداً خاصاً من مجلته «الأزمنة الحديثة» حول الصراع العربي الاسرائيلي في الأول من حزيران 1967.
راجع، من الفكر الصهيوني المعاصر، مركز الأبحاث، بيروت.

(29) نسبة إلى الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هيدجر. توفي1976

(30) نسبة إلى الفيلسوف التحليلي البريطاني برتراند راسل، توفي 1970، أعلن موقفه المضاد للصهيونية قبيل وفاته بقليل رغم تـأييده لها أكثر من نصف قرن.

(31) نسبة إلى فيلسوف التاريخ ، أرنولد توينبي.

(32) كارل ماركس والمسألة اليهودية.

(33) إبراهام ليون المادية والمسألة اليهودية.

(34) أكاديمية العلوم السوفيتية، الصهيونية الدولية تاريخها وسياستها.

(35) مكسيم رودنسون، إسرائيل واقع إستعماري، مرجع سبق ذكره.

(36-37) للكاتب، «شبابنا وأزمة التراث»، مجلة المعرفة، العدد 170، دمشق 1971.

(38) جان جينيه، «أحاديث عن الثورة الفلسطينية»، شؤون فلسطينية، العدد 16، 1972، ص 10.

(39-38) Hegel, Phenomenology of Spirit,
Translated by A.V. Miller,
.N.Y. Oxford University, 1977.

قارن:
ماركس قضايا عن فيرباخ، القضية رقم ١١، ومقدمة الجزء الأول من رأس المال.
أيضاً تحليل هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
أيضاً، فرانسوا شاتليه، هيجل، ترجمة جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق.

(40) نسبة إلى الفيلسوف الألماني المتمرد فريدريك نيتشة.

(41) نسبة إلى عالم النفس العظيم سيغموند فرويد.

(42) مؤسسها أدموند هوسرل . ترجم أحد أعماله المشهورة «الكوجيتو الديكارتي» ترجمتين، سورية قام بها تيسير شيخ الأرض، ومصرية قامت بها د. نازلي إسماعيل.

(43) الوجودة بدءاً من كيركجارد هي الرد العكسي على الهيجلية.

(44) تيار أدبي فني تبلور مع أندريه بريتون إلى فلسفة الفن.

(45) اللسانية، أو الألسنية، بدءاً من دي سوسور وتشارلز بيرس لم تعد اللغة بريئة أو محايدة.

(46) بدءاً من النسبية مع مطلع القرن 1905 و1912 التي صاغها أنشتين وطبقها أوبنهايمر وتم تجريبها الأول والثاني في اليابان بتدمير مدينتي ناكازاكي وهيروشيما اللتين فتحتا بوابة عصر الرعب النووي.

VIII. (*) نص منشور، فلسطين الثورة، 1981/1/1.

IX. إنسان الاغتراب

الأفق، العدد 272، 1989/12/21.

(47) جريدة الاتحاد، الجمعة 24 تشرين ثاني 1989، ص 8.

Theodore Stanger, Suicide in the Banks,
Why Israeli Troops
Killing Themselves?
Newsweek, Dec. 4, 1989, P. 35

X. البراغماتية بين الفلسفة والتراجيديا الفجرية الفلسطينية

(48) للكاتب، «الفلسفة وماهية السلطة»، الفكر العربي، بيروت (عدد خاص حول الأنثروبولوجيا والتاريخ) 1984، ص 7-30.

(49) على الرغم من الصعوبة التأريخية للتتبع الكامل لفكرة الدولة الفلسطينية، إلا أنه من الممكن الاشارة إلى بعض المراجع الهامة للدلالة على التطورات التراجيدية إلى حد الموت التي تعمدت فيها هذه الفكرة قبل أن تتكرس علنياً كـ «دولة فلسطين».

أنظر:

- د. محمد رشيد، نحو فلسطين ديمقراطية، سلسلة أبحاث فلسطينية رقم 24، بيروت، مركز الأبحاث، تشرين ثاني (نوفمبر)، 1970.
- د. نبيل شعث، «إسرائيليون يردون»، شؤون فلسطينية، العدد 1، آذار (مارس) 1971، ص
- «فلسطين الغد»، شؤون فلسطينية، العدد 2 أيار (مايو) 1971، ص 5-23.
- منير شفيق، «لماذا يرفض الفلسطينيون مشروع الدولة الفلسطينية في الضفة وقطاع غزة»، شؤون فلسطينية، العدد 7 آذار (مارس) 1972، ص 65-73.
- سعيد حمامي، أحد الذين دفعوا دمهم في سبيل فكرة الدولة، 1974.
- د. صبري عبد الله حلاوة، «الدولة الفلسطينية التقدمية في فلسطين»، شؤون فلسطينية، العدد 30، شباط (فبراير)، 1974، ص 75-92.
- صبري جريس، «المجلس الوطني الفلسطيني: نحو دولة فلسطينية مستقلة»، شؤون فلسطينية، العدد 66، أيار (مايو)، 1977، ص 18-29.
- شفيق الحوت، «الفلسطيني بين التيه والدولة»، شؤون فلسطينية، العدد 72، تشرين ثاني (نوفمبر)، 1977، ص 167-170.
- «كيف نقول «لا» للدولة الفلسطينية»، شؤون فلسطينية، العدد 24، آب (أغسطس)، 1973، ص 5-10.
- فيصل الحسيني، «وثيقة الاستقلال»، فلسطين الثورة (نيقوسيا)، العدد 1989/8/21، ص 15-16.

انظر، مراجعة د. نبيل حيدري التي تنطوي على تساؤلات نقدية ذات أهمية، شؤون فلسطينية، العدد 198، أيلول (سبتمبر)، 1989، ص 107-110.

— توفيق أبو بكر، «فلسطين قضية الدولة أم دولة القضية»، القبس (الكويت)، 5-1988/11/16/10، ملف حوارات مع قيادات فلسطينية ومفكرين.

— د. عصام سخنيني، فلسطين الدولة، نيقوسيا، مركز الأبحاث، 1985.

— عيسى الشعيبي، «الكيانية الفلسطينية»، نيقوسيا، مركز الأبحاث، 1989.

— «لماذا أصبحت الدولة الفلسطينية حتمية» تقرير مؤسسة راند الذي نشر في مجلة Mideast Mirror Extra بتاريخ 2 تشرين ثاني/ نوفمبر 1989.

أنظر مجلة الدراسات الفلسطينية ، نيقوسيا، العدد 1، 1990، ص 284-328.

— صبري جريس، «المجلس الوطني الفلسطيني: نحو دولة فلسطينية مستقلة»، شؤون فلسطينية، العدد 66، أيار (مايو)، 1977، ص 18-19.

— شفيق الحوت، «الفلسطيني بين التيه والدولة»، شؤون فلسطينية، العدد 72، تشرين ثاني (نوفمبر) 1977، ص 167-170.

— «كيف نقول «لا» للدولة الفلسطينية»، شؤون فلسطينية، العدد 24، آب (أغسطس)، 1973، ص 5-10.

انظر، مراجعة د. نبيل حيدري التي تنطوي على تساؤلات نقدية ذات أهمية، شؤون فلسطينية، العدد 198، أيلول (سبتمبر)، 1989، ص 107-110.

— توفيق أبو بكر، «فلسطين قضية الدولة أم دولة القضية»، القبس، (الكويت)، 5-1988/11/16/10.، ملف حوارات مع قيادات فلسطينية ومفكرين.

— د. عصام سخنيني، «فلسطين الدولة»، نيقوسيا، مركز الأبحاث، 1985.

— عيسى الشعيبي، «الكيانية الفلسطينية»، نيقوسيا، مركز الأبحاث، 1989.

- "Mini Palestinian State on the West Bank and Gaza Strip"
- "Binational Israeli-Palestinian State"

Melman, Yossi, The Master Terrorist, N.Y., Adam Books, 1986.

Hussein, J. Agha, "What State for the Palestinians?". Journal of Palestine Studies, Vol. VI, No. 1, Autumn 1976, pp. 3-38.

Jiryes, Sabri, "On Political Settlement in the Middle East: The Palestinian Dimension", Journal of Palestine Studies, Vol. VII, No. 1, Autumn 1977, pp. 3 - 25.

Khalidi, Walid, "Thinking of Unthinkable, A Sovereign Palestinian State", Foreign Affairs, Vol. 57, No. 4, July 1978, pp. G 95 - 713.

Khalidi, Walid, "Toward Peace in the Holy Land", Foreign Affairs, Vol. 66, No. 4, Spring, 1988, pp. 771 -89.

"The Palestine Issue Forty Years After Partition_ Reflections on the Past and Perspectives on Future", British Society & Middle Eastern Studies, Vol. 14, No. 2, 1988, pp. 123 - 35.

Segal, Jerom M., Creating the Palestinian State, A Strategy for Peace, M.S., Lawrence Hill Books, 1989.

Segal, Jerom M., "A Foriegn Policy for the State of Palestine", Journal of Palestine Studies, Vol. XVIII, No. 2, Winter 1989, pp. 16 - 28.

(50) ملاحظة منهجية:

المنهج الذي يحرك هذا المقال هو الديالكتيك الوصفي ــ الأنطولوجي معاً بالمعنى الذي مارسه تشارلز بيرس بعبقرية نادرة، حسب هذا المنهج، يصبح الحد الثالث في المنهج التحليلي حداً ثانياً والحدث الثاني حداً ثالثاً. لهذا المستوى الثالث للادراك وهو المستوى الفلسفي تجلى حداً ثالثاً في ذروة مستويات الادراك بينما الادراك الأيديولوجي أو السياسي حداً ثانياً رغم أنه القمة ــ بالنّسْبةَ للقيادة السياسية، في التطبيق الاجتماعي المعيوش. يعكس هذا التراتب المنهج النزوع الفلسفي لا السياسي في الرؤيا.

(51) Plato: The Collected Dialogues, including the letters, edited by Edith Hamilton and Hungtington Cairns, Princeton University Press, 12th printing 1985.

(52) Aristotle, The Complete Works, Edited by Jonathan Barnes, 2 Vols., Princeton University Press, 1984.

(53) Moose, E., American Pragmatism, N.Y. & London, Columbia University Press,

(54) محمد الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، (بيروت)، دار الشروق 1973.

(55) Nauman, st. Elmo, Jn., Dictionary of American Philosophy, New York, Philosophical Library, (1973).

(56) محمد الفارابي، مرجع سبق ذكره

(57) Boudrdean, J. Pragmatisme Et Modernisme, Paris, Librainies Félix Et G.R. (1909).

(58) Nauman، مرجع سبق ذكره.

(59) النفعية، مدرسة فلسفة أخلاقية، أسسها الفيلسوف البريطاني بنتنام وتلميذه جون ستيوارت مل .

Hartman, N., Ethics, N.Y. & London, MacMillan, 1932. (60)

(61) Nauman ،مرجع سبق ذكره.

(62) مصطلح ماركسي ، موجه لفكر ماركس والاشتراكية العلمية من بعده. حول علاقة المصطلح الذي يعني في الأصل اليوناني العمل الخلاق، وتحوله إلى أيديولوجيا، انظر:
للكاتب ، «ماركس والفلسفة»، مجلة الثقافة، الجزائر، العدد 239، 1977، ص 24-37.

Hegel, G.W.F., Phenomenology of Spirit, Translated A.V. Miller, N.Y. Oxford University Press, 1977. (63)

Olshewsky, Thomas M., "Deep Structure: Essential Transcendental or Pragmatism?" The Monist, Vol. 57, No. 3, July 1973, pp. 30 - 42. (64)

James, W., Pragmatism, A New Name For Some Old Ways of Thinking, N.Y. & London, Longmans, Green & Company, 1907. (65)

Peirce, C.S., The Collected Papers, Vols, 1-6 edited by C. Hartshome & P. Weiss, Vol., 7-8, edited by A. W. Burks, Cambridge, Mess., Harvard university press, 1931 - 58. (66)

(67) ملاحظة: أكاد أقول من غير الممكن إجراء حصر تام لجميع الكتب والدراسات التي تتناول مؤلفات بيرس التي لم يصدر منها سوى ما يقرب من 14 مجلداً التي تشكل عشر مؤلفاته الكاملة تقريباً بما فيها مذكراته، لهذا سأشير إلى بعض الدراسات والكتب لا جميعها في الموضوع الواحد.

Esposito, J., Evolutionary .Metaphysics, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1980. 68)

Boler, J., Charles Peirce and Scholastic Realism, Seattle, University of Washington Press, 1963. (69)

Moore, E.C. and Robins, R., eds., Studies in the Philosophy of Charles Sanders, Peire, 2nd sewes, Amherst, University of Mass Press, 1964. (72-70)

Buchler, J., "The Accidents of Peirce's system", Journal of Philosophy, Vol. XXX 1940, pp. 264 - 69. (73)

McDermott, J., edit, The Philosophy of John Dewey, 2 Vol. Chicago & London The university of Chicago, 1980. (74)

Kant, I., Critic of Pure Pearson, Translated by F. Max Muller, N.Y., Doubledey & Com., Inc. Achor, Books, 1966. (75)

Critic of Practical Reason, Translated by L.W. Beek, Indianapolis, Bobbs, Merill, 1956.

Peirce, C.S., Writings of Charles S. Peirce, 3 Vols. 1857 - 1878 Indianapolis, Indiana Unversity Press, 1982 - 86. (76)

Apel, K.O., Charles S. Peirce, From Pragmatism to Pragmaticism, Amherit, (77) mass. University of Mass. Press 1981.

Spiegelberg, H. "Husserl" and Peirce's phenomenologies: Coincidence (78-79) or Interaction?" Philosophy and Phenomenological Research No. 2, 1956, 92 -125.

Husserl, Edmund, Ideas: Introduction to Pure Phenomenology, 2 Vols. Eng. translation, 1913 reprinted 1970.

(80) Husserl مرجع سبق ذكره

(81) للكاتب، المعنى والعدم، مرجع سبق ذكره.

(82) مرجع سبق ذكره، (4).

(83) أوليفيه، كاربيه، «الرد الفلسطيني للتحدي الاسرائيلي»، «الأسطورة»، «الأتوبيا»، و«الأيديولوجية» الفلسطينية، شؤون فلسطينية، العدد 6، كانون ثاني (نوفمبر) 1972، ص 31-44.

(84) بعد الانتهاء من هذه الدراسة، قرأت مقابلة د. إدوارد سعيد حيث تقاطعت فكرته مع فكرتي حول ضرورة الفهم العميق للحضارة الأمريكية: الأمر الذي لا يعني أنني أؤيد تأييداً كاملا ملاحظاته النقدية المزدوجة سواء بالنسبة للموقف الأمريكي أو م.ت.ف.
أنظر، جريدة القبس، (الكويت) عدد 1425، تشرين أول (أكتوبر)، 1989، ص 3.

XI. حوار لم يكتمل

(85) سميح شبيب، «لزوم ما يلزم»، مجلة الأفق، نيقوسيا، العدد 225، 22 كانون أول ــ 1989، ص 48-49.

(86) راجع مقدمة كتاب، المعنى والعدم، مرجع سبق ذكره.

(87) للكاتب، «الموت والبحث عن المعنى»، مجلة المعرفة، دمشق، العدد 115 ,1971.

- دكتوراه دولة في الفلسفة، شرف أول، الجامعة اليسوعية، بيروت، لبنان 24/11/1974.
- دكتوراه ثانية، في الفلسفة الأمريكية، حالياً، جامعة أوتاوا، أوتاوا، كندا.
- أستاذ محاضر، مشرف على رسائل وأطروحات دراسات عليا، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، جامعة الجزائر، 1980 - 1975

مرسوعات، كتب، أبحاث ومقالات. دوريات

- الموسوعة السياسية، عضو هيئة تحرير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1975.
- الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس تحرير، المجلد ١، ومشارك في التأليف والتعليق على 37 مادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1981 - 1984
- المعنى والعدم، بحث في فلسفة المعنى، دار عويدات، بيروت، لبنان، 1975.
  اللحظة العدمية المتعالية، دار عويدات، بيروت، لبنان، 1982
- أبحاث ومقالات فلسفية عديدة في دوريات ومجلات مختلفة منذ 1971.
- مؤسس ورئيس تحرير، تأملات معاصرة، دورية فلسفية تنويرية، أوتاوا، كندا، 1985.

- شارك في البرامج التحضيرية للجامعة الفلسطينية المفتوحة، وبعض دورات المجلس الأعلى للتربية والثقافة والعلوم.
- مؤسس ومدير المركز الأكاديمي الفلسطيني، الجزائر، 977 - 1980.

Preparation of these papers in one volume has been supported by PragmaPro, Academic Research And Writing Inc.; for editions of the Philosophy and Mid-East Culture Project, No. I.

P.O. Box 339, St. A
OTTAWA, ONT. KIN 8V3

ISBN. 9963 - 585 - 10 - 8

Dr. Mohammed Zayed

PHILOSOPHICAL PALESTINIAN MEDITATIONS
FROM VIOLENCE TO THE UTOPIAN STATE

شرق برس
Sharq Press Ltd

نيقوسيا ـ قبرص ـ ص. ب. (٩٠٣٠) هاتف ٤٥٨٨١٠ فاكسيميلي ٤٦٣٧١٧

NICOSIA - CYPRUS - P. O. BOX (9030) Tel. 458810 FAX 463717 TELEX 2043 SHARQ CY